Thập Nhị Nhân Duyên

TỨ DIỆU ĐẾ

Tứ Diệu Đế là bốn chân lý nhiệm mầu
Khổ Đế là chân lý về sự khổ.
Tập Đế là nguyên nhân của đau khổ.
Diệt Đế là nói về sự khổ bị tiêu diệt
và được giải thoát.
Đạo Đế là nói về phương pháp diệt
trừ nguyên nhân
sự khổ.

➤ **TỨ THÁNH ĐẾ TRÍCH KINH HOA NGHIÊM**

TỨ DIỆU ĐẾ - THÍCH THIỆN HOA

0:00 / 3:06:44

TỨ DIỆU ĐẾ
(catur-vidhaṃ satyam)

Thích Đức Thắng
Ban Tu Thư Phật Học 2006

Tứ đế là pháp đầu tiên được đức Phật chuyển pháp luân nơi vườn Lộc dã cho năm người bạn cũ đã tu khổ hạnh trước đó với Ngài, sau khi Ngài thành Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Tứ đế là giáo nghĩa cơ bản dùng để giải thích mọi hiện tượng nhân sinh vũ trụ được quy nạp từ thập nhị nhân duyên, là con đường trung đạo duy nhất giải thoát sinh tử luân hồi, là những lời dạy đại cương trên đại thể của giáo nghĩa nguyên thỉ của đức Phật cho cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa sau này.

Bốn sự thật đó là:

KHỔ ĐẾ (Dukkha-satya)
TẬP ĐẾ (Samudaya-satya)
DIỆT ĐẾ (Nirodha-satya)
ĐẠO ĐẾ (Marga-satya)

I - SỰ THẬT VỀ KHỔ (duḥkha-satya):

Đức Phật đã căn cứ vào những hiện tượng duyên khởi-hiện hữu-vô thường-biến dịch của nhân sinh và vũ trụ mà xác nhận rằng thế gian là giả tạm, bất toàn, trống rỗng, là Dukkha. Ngay đến những trạng thái mà người đời cho rằng hạnh phúc an vui cũng luôn bị luật vô thường chi phối nên chúng chỉ là những trạng thái có được giả tạm không thật hữu, nên chúng cũng thuộc về Dukkha. Do đó, Dukkha bao gồm tất cả mọi ý nghĩa được quan niệm có được phát xuất từ ba phương diện: Khổ-khổ (Dukkha-dukkha), hoại-khổ (viparināma-dukkha), và hành-khổ (samkhāra-dukkha).

a) Khổ-khổ chỉ cho những trạng thái khổ não bức bách thân tâm phát xuất từ sanh-lão-bệnh-tử và khi tiếp xúc với những liên hệ duyên khởi đối với mọi hoàn cảnh sống chung quanh chúng ta phát sanh ra những thứ tình cảm buồn-đau của nghịch ý (oán tắng hội); và phải lìa xa những người chúng ta thương yêu quí mến và những hoàn cảnh yêu thích của ta (ái biệt ly); cùng những gì mà chúng ta mong muốn đạt được nhưng chúng không thuận tình với mong ước của chúng ta (cầu bất đắc); và tất cả những đau khổ về thể xác cũng như tinh thần khi năm ấm chúng không điều hòa được, sinh ra xung đột (ngũ ấm xí thạnh). Những thứ đau đớn khổ sở này phát xuất từ tám thứ khổ mà bất cứ ai trong chúng ta cũng có thể nhận rõ bộ mặt thật của chúng là dukkha cả. Dukkha ở đây thuộc nghĩa khổ thông thường, nó chính là khổ-khổ.

b) Hoại-khổ là cái khổ phát xuất từ trạng thái tâm lý cả những cảm giác hoan lạc, hạnh phúc nào đó đã được chúng ta kinh qua nhưng những trạng thái cảm giác hoan lạc, hạnh phúc vui sướng này chúng không trường cửu và thực hữu như ý muốn của chúng ta. Chúng sẽ qua đi và bị thay đổi bởi luật vô thường. “Trong Kinh Tăng chi bộ (Anguttara-nikàya), một trong năm tạng kinh nguyên thỉ bằng tiếng Pali, chứa đựng những bài thuyết pháp của đức Phật, có những bảng kê những hạnh phúc (sukkàni), như hạnh phúc của cuộc đời ẩn sĩ và hạnh phúc của cuộc sống gia đình, hạnh phúc của khoái lạc giác quan và hạnh phúc của sự từ bỏ thế tục, hạnh phúc của sự ràng buộc và hạnh phúc của sự giải thoát, hạnh phúc vật lý và hạnh phúc tâm linh v.v…[1] Nhưng tất cả những điều này đều bao gồm trong dukkha.

Cả đến những cảnh giới tâm linh rất thuần khiết của thiền (dhyàna - suy tư, tĩnh lự), đạt được nhờ thực hành Thiền quán, hoàn toàn thoát khỏi cả đến bóng dáng của khổ đau theo nghĩa thông thường, những cảnh giới có thể gọi là hạnh phúc thuần túy cũng như cảnh giới thiền đã vượt khỏi những cảm giác vừa lạc (sukkha), vừa khổ (dukkha), và chỉ còn là thức thuần tịnh - cả đến những cảnh giới tâm linh rất cao siêu đó, cũng được bao hàm trong dukkha. Trong một quyển Kinh của bộ Majjhima-nikàya (cũng thuộc một trong năm tạng nguyên thỉ), sau khi ca tụng hạnh phúc tâm linh của những cảnh thiền ấy, đức Phật dạy rằng “chúng đều là vô thường, khổ (dukkha), và phải chịu đổi thay (aniccà dukkhà viparimàmadhammà)”.

Theo đức Phật, như vậy những gì đổi thay, biến đổi, nó phát sinh ra mọi đau khổ và bất hạnh đối với chúng ta, cho dù đó là những cảnh giới hạnh phúc chúng ta đạt được của Thiền định tối cao đi nữa, chúng vẫn bị lệ thuộc vào vô thường và mang mầm mống của dukkha, vì chúng còn nằm trong vòng cảnh giới được thủ đắc bởi chúng ta, huống chi là những cảm giác khoái lạc, hạnh phúc tình thường của thế gian, hay những cảm giác đau khổ khác mà chúng ta gánh chịu trong cuộc sống. Dukkha ở đây thuộc về nghĩa hoại-khổ.

Đó là hai hình thức dukkha (khổ) mà mỗi người trong chúng ta ai cũng có thể hiểu được và không một ai có thể chối cãi rằng chúng không phải dukkha thông thường hằng ngày chúng ta kinh nghiệm đối với sự thật khổ thứ nhất.

c) Hành-khổ, đây là hình thức quan trọng nhất đối với khía cạnh triết lý trong sự thật thứ nhất. Theo đức Phật chữ “hành” ở đây chỉ cho năm tích hợp (ngũ uẩn) cho ra một “thực thể”, một “cá thể”, hay “ngã”. Như vậy cái mà chúng ta gọi là thực thể, cá thể, hay bản ngã chính là sự phối hợp các năng lực của tâm vật lý được gọi là ngũ uẩn (pañcakkhandha) này, đức Phật cho là dukkha. Như Samkhittena pancupàdànakkhandhà dukkhà đức Phật dạy: “Tóm lại, năm uẩn trói buộc là dukkha.” Và có nơi đức Phật lại định nghĩa một cách rõ ràng: “Dukkha là gì? Phải nói rằng đấy là ngũ uẩn.” Qua những lời dạy của đức Phật cho chúng ta hiểu một cách rõ ràng rằng năm hành uẩn chính là dukkha, và ngược lại dukkha chính là năm hành uẩn, chúng không phải là hai cũng không phải là khác. Như vậy, dukkha ở đây chính là hành-khổ. Muốn hiểu rõ ràng và tường tận về hành-khổ thì bắt buộc chúng ta phải thấu hiểu về năm hành uẩn phối hợp cấu tạo ra cái mà chúng ta gọi là bản ngã, cái tôi hay thực thể như thế nào? Và năm uẩn là gì?

Dưới đây là năm uẩn:

1/ Sắc uẩn

2/ Thọ uẩn

3/ Tưởng uẩn

4/ Hành uẩn

5/ Thức uẩn.

1. Sắc uẩn:

(Skrt: rūpa-skandha, Pāli: rūpakkhandha). Uẩn thứ nhất là chỉ cho thế giới vật thể có thể thấy được, rờ mó động chạm được thuộc về ngoại giới hay có thể hình dung được qua ký ức những hình ảnh còn tồn đọng rơi rớt lại trong nội tâm, và còn có một vài quan điểm ý nghĩ hay tư tưởng ở trong phạm vi là những đối tượng của ý. Chúng bao gồm bốn đại là: đất, nước, lửa, gió, (địa, thủy, hỏa, phong) và những chất do từ bốn đại tạo ra. Trong những sắc chất do từ bốn đại tạo ra nầy gồm có năm căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) khi tiếp xúc với những đối tượng ngoại giới tương đương với năm căn chính là năm cảnh (hình sắc, âm thinh, mùi, vị), những vật có thể động chạm khi tiếp xúc (sắc, thinh, hương, vị, xúc). Tất cả thế giới vật thể, thuộc nội tâm cũng như ngoại giới như vậy, chúng đều được xếp vào trong sắc uẩn.

Sắc uẩn được quan niệm như vậy, không những chỉ cho thế giới vật chất, chúng ta có thể nhận thấy qua những hình ảnh bằng mắt, bằng xúc chạm đối với thế giới bên ngoài, mà còn mang những hình ảnh biểu tượng cho đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa. Những hình sắc biểu tượng này theo đức Phật dạy trong Kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về sắc uẩn một cách rõ ràng là vô thường. Tỳ-kheo nào đối với sắc không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối với sắc mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích.

Tỳ-kheo nào đối với sắc, không biết, không rõ, không lìa tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi - sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích sắc, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 2, Tương ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 – 12, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, sắc quá khứ, vị lai là vô thường huống chi là sắc hiện tại. Sắc là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay sắc là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta.

Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc sắc là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các sắc, chúng cũng vô thường. Vậy, các sắc được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay sắc là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các sắc chúng cũng vô thường. Vậy, các sắc được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về sắc uẩn, qua đây sắc uẩn chính là đối tượng của quan sát và xúc chạm khi năm giác quan tiếp xúc với năm trần cảnh bên ngoài như là chính nó, chưa mang lại cho chúng ta tác ý hay phân biệt nào thì những hình ảnh biểu tượng này, chúng chỉ là những huyễn tướng, chúng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trói buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trói buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

2. Thọ uẩn:

(Skt: vedanā-skandha, Pāli: vedanàkkhandha). Uẩn thứ hai là chỉ cho cảm giác. Trong uẩn này bao gồm tất cả những cảm giác vui, khổ, hoặc không vui không khổ, cảm giác được sinh ra từ cảm nhận do sự tiếp xúc giữa những cảm quan vật lý (6 căn) với thế giới bên ngoài (6 cảnh). Những cảm giác này có 6 loại: những cảm giác phát sinh khi mắt xúc tiếp với những hình sắc, tai với âm thanh, mũi với mùi, lưỡi với vị, thân thể với những vật cứng mềm, và ý (mà trong triết học Phật giáo được xem là quan năng thứ sáu) với những đối tượng của ý thức như tư tưởng, ý nghĩ. Tất cả mọi cảm giác vật lý và tâm lý của ta đều bao hàm trong uẩn này.

Thọ uẩn được quan niệm như vậy, không những chỉ cho cảm giác có được về thế giới vật chất, chúng ta có thể nhận biết qua những trung gian bằng mắt... bằng xúc chạm đối với thế giới bên ngoài nhờ có tác ý, mà còn mang lại những cảm giác đó trở thành đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa. Và những cảm giác này theo đức Phật dạy trong kinh Tạp A-hàm q.1, Đ. 1, phẩm I, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về cảm giác (thọ uẩn) một cách rõ ràng là vô thường. Tỳ-kheo nào đối với cảm giác không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết.

Tỳ-kheo nào đối với cảm giác mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với cảm giác, không biết, không rõ, không lìa tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích cảm giác, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong Kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 2, Tương ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 - 12 đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, cảm giác quá khứ, vị lai là vô thường huống chi là cảm giác hiện tại. Cảm giác là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay cảm giác là vô thường.

Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc cảm giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các cảm giác, chúng cũng vô thường. Vậy, các cảm giác được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay cảm giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các cảm giác chúng cũng vô thường. Vậy, các cảm giác được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về thọ uẩn, qua đây, thọ uẩn chính là những cảm giác vui, khổ, hoặc không vui không khổ, cảm giác được sinh ra từ cảm nhận do sự tiếp xúc giữa những cảm quan vật lý (6 căn) với thế giới bên ngoài (6 cảnh), sinh ra bởi sự tác ý của ý thức mà có được.

Những cảm giác này chúng cũng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trói buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trói buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

3. Tưởng uẩn:

(Skt: saṃjñā-skandha, Pāli: sannàkkhandha). Chỉ cho tri giác, cũng như "thọ uẩn", "tưởng uẩn" (tri giác) cũng bao gồm sáu căn bên trong và sáu cảnh bên ngoài. Cũng như những cảm giác (thọ), "tri giác" được phát sinh do sự tiếp xúc giữa sáu căn nội giới với sáu trần (cảnh) ngoại giới. Chính những tri giác nầy, nhận biết sự vật là vật lý hay tâm linh. Tưởng uẩn được quan niệm như vậy, cũng như cảm giác, tri giác có được về thế giới vật chất, chúng ta có thể nhận biết qua những trung gian bằng mắt... bằng xúc chạm đối với thế giới bên ngoài, không những chỉ có tác ý thôi mà cộng thêm vào phân biệt nữa và còn mang những tri giác đó trở thành đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa như thọ uẩn. Và những tri giác này theo đức Phật dạy trong Kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về tri giác (tưởng uẩn) một cách rõ ràng là vô thường.

Tỳ-kheo nào đối với tri giác không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối với tri giác mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với tri giác, không biết, không rõ, không lìa tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích tri giác, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 2, Tương ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 – 12, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, tri giác quá khứ, vị lai là vô thường huống chi là tri giác hiện tại. Tri giác là vô thường. Vô thường tức là khổ.

Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay tri giác là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc tri giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các tri giác, chúng cũng vô thường. Vậy, các tri giác được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay tri giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các tri giác chúng cũng vô thường. Vậy, các tri giác được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về tưởng uẩn, qua đây tưởng uẩn chính là những tri giác biết phân biệt đối với nhận biết sự vật là vật lý hay tâm linh vui hay, khổ, hoặc không vui không khổ đối với mọi sự vật chung quanh chúng ta: nào tốt xấu, đúng sai, thành bại v.v... tri giác được sinh ra từ cảm nhận do sự tiếp xúc giữa những cảm quan vật lý (6 căn) với thế giới bên ngoài (6 cảnh) sinh ra bởi sự tác ý và phân biệt của ý thức mà có được.

Những tri giác này chúng cũng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trói buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trói buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

4. Hành uẩn:

(Skt: vijñāna-skandha, Pāli: samkhàrakkhandha). Uẩn thứ tư là chỉ cho những sự tạo tác của tâm thức hay các hoạt

động của ý chí, gồm xấu hay tốt. Những tác nhân do tâm ý tạo ra thuộc nội tâm thì thường được gọi là nghiệp, chúng thuộc vào uẩn nầy. Như chính đức Phật đã định nghĩa về nghiệp như sau: "Hỡi các Tỳ Kheo, chính ý muốn ta gọi là nghiệp. Khi đã muốn, thì người ta liền thực hành bằng thân, miệng, ý. Ý muốn là sự tạo tác bằng tâm ý, hoạt động tâm linh. Công việc của nó là dắt dẫn tâm ý trong phạm vi những hoạt động xấu, tốt hoặc không xấu không tốt" (trang 19, sđd). Cũng như cảm giác (thọ) hay tri giác (tưởng), hành cũng gồm sáu loại, tương quan với lục căn (sáu quan năng nội giới) và sáu cảnh (6 đối tượng ngoại giới tương ứng) cho cả vật lý và tâm lý. Ở đây, cảm giác và tri giác không phải là những hoạt động ý chí, vì chúng không phát sinh những nghiệp quả, chỉ có những hoạt động do ý chí mới phát sinh nghiệp quả. Có tất cả 52 tâm sở (những hoạt động tâm ý) như thế, tạo nên hành uẩn.

Hành uẩn ở đây được quan niệm như là những hoạt động của ý chí vậy. Cũng như cảm giác, tri giác, ý chí có được về thế giới vật chất, chúng ta có thể nhận biết qua những trung gian bằng mắt... bằng xúc chạm đối với thế giới bên ngoài, không những chỉ có tác ý thôi mà còn cộng thêm vào phân biệt nữa và còn mang những tri giác đó trở thành đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa như thọ uẩn, tưởng uẩn. Nhưng ở đây, ý chí khác với cảm giác và tri giác ở chỗ: cảm giác và tri giác không phát sinh ra những nghiệp quả, còn hoạt động của ý chí phát sinh ra nghiệp quả.

Và những ý chí này theo đức Phật dạy trong kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về ý chí (hành uẩn) một cách rõ ràng là vô thường. Tỳ-kheo nào đối với ý chí không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối với ý chí mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với ý chí, không biết, không rõ, không lìa tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích ý chí, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát.

Và cũng trong kinh Tạp A-hàm q.1, Đ.1, phẩm 2, Tương Ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 – 12, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, ý chí quá khứ, vị lai là vô thường huống chi là ý chí hiện tại. Ý chí là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay ý chí là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc ý chí là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các ý chí, chúng cũng vô thường. Vậy, các ý chí được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay ý chí là vô thường.

Nhân và duyên sanh ra các ý chí chúng cũng vô thường. Vậy, các ý chí được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về hành uẩn, qua đây hành uẩn chính là những ý chí. Ý chí này chính là ý muốn, là sự tạo tác bằng tâm ý, nói chung đó là hoạt động tâm linh. Công việc của nó là dắt dẫn tâm ý trong phạm vi những hoạt động xấu, tốt hoặc không xấu không tốt. Những ý chí tạo ra nghiệp này chúng cũng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trói buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trói buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ hiện tại và tương lai.

5. Thức uẩn:

(Skt: vijñāna-skandha, Pāli: vinnànakhandha). Uẩn thứ năm là thức, là một phản ứng có căn bản, phát xuất từ sự phối hợp giữa sáu căn và sáu cảnh để có được sáu thức, là một trong sáu giác quan, và đối tượng tương ứng của một trong sáu giác quan là một trong sáu hiện tượng ngoại giới. Chẳng hạn, nhãn thức có được nhờ con mắt tiếp xúc với một hình sắc thấy được làm đối tượng... và cho đến ý thức có được là nhờ có tâm ý làm căn bản, một sự vật thuộc tâm giới, như một ý niệm hay tư tưởng (pháp), làm đối tượng, để phát sinh ra sáu thức. Như vậy, thức liên quan với những quan năng khác và cũng như thọ, tưởng, hành, thức gồm sáu loại tương quan với sáu căn và sáu cảnh.

Như vậy rõ ràng thức không nhận ra một đối tượng là gì chỉ vì thức ở đây chưa qua tác ý, chỉ là một thứ rõ biết về sự hiện diện của một đối tượng mà thôi. Như khi mắt xúc tiếp với một màu xanh chẳng hạn, nhãn thức liền phát sinh, nhưng chỉ là một sự ý thức về sự hiện diện của màu sắc, chứ không nhận ra đấy là màu xanh. Ở đoạn này chỉ xuất hiện có thấy đối tượng như là chính nó, chứ chưa qua tác ý nhận thức là gì, tức là không có sự nhận thức. Chỉ khi nào có sự can thiệp của tri giác mới nhận ra rằng đấy là màu xanh. Vậy "nhãn thức" là một từ ngữ triết học ám chỉ cùng một ý như chữ thấy, nghe, ngửi mùi, nếm vị, xúc chạm, ý, thông thường. Thấy không có nghĩa nhận biết. Các loại khác của thức (nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức) cũng vậy.

Như đức Phật đã dạy cho một vị đệ tử tên là Sāti (What the Buddha Taught, by Ven. Walpola Rahula (1959, 1974) Thích nữ Trí Hải dịch Saigon 1966 - trang 20): "Thức được gọi tên tùy theo bất cứ điều kiện đối tượng nào nhờ đấy nó phát khởi: nhờ con mắt và những hình dáng mà một thức phát sinh, và nó được gọi là nhãn thức; nhờ tai và âm thanh mà một thức phát sinh và nó được gọi là nhĩ thức; nhờ mũi và mùi mà một thức phát sinh và nó được gọi là tỷ thức; nhờ lưỡi và vị mà

một thức phát sinh và nó được gọi là thiệt thức; nhờ thân thể và những sự vật sờ mó được mà một thức phát sinh và nó được gọi là thân thức; nhờ tâm ý và những đối tượng tâm giới (tư tưởng hoặc ý nghĩ) mà một thức phát sinh, và nó được gọi là ý thức." Và những thức này theo đức Phật dạy trong Kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương Ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về thức (thức uẩn) một cách rõ ràng là vô thường.

Tỳ-kheo nào đối với ý chí không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối ý chí mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với thức, không biết, không rõ, không lìa tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích thức, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong Kinh Tạp A-hàm q.1, Đ.1, phẩm 2, TươngƯng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 8 -12, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, thức quá khứ, vị lai là vô thường huống chi là thức hiện tại. Thức là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta.

Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay thức là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc thức là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các thức, chúng cũng vô thường. Vậy, các thức được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay thức là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các thức chúng cũng vô thường. Vậy, các thức được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về thức uẩn, qua đây thức uẩn chính là những ý thức.

Ý thức này chúng cũng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trói buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trói buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

Qua ngũ uẩn như chúng tôi trình bày ở trên, cho thấy cái mà ta gọi là một "linh hồn" hay "cá thể" hay "tôi", chúng cũng chỉ là một cái tên gọi, một nhãn hiệu chúng ta đặt cho một sự tích hợp của năm uẩn đó, để phân biệt với cái khác cùng lúc hiện hữu với nó. Nhưng nếu năm tích hợp này đứng độc lập thì cái mà chúng ta gọi là linh hồn, bản thể, cá thể, hay cái tôi chúng sẽ không hiện hữu. Như vậy sự hiện hữu có được của nó là một hiện hữu giả tạm trên mặt tích hợp, do nhân duyên hòa hợp nương vào nhau mà sinh khởi và biến dịch theo luật vô thường. Tất cả chúng đều vô thường, tất cả đều hằng biến. "Bất cứ cái gì vô thường đều là khổ". Đó là ý nghĩa chân chính của lời Phật dạy: "Tóm lại, Ngũ uẩn trói buộc là khổ" (trang 421, sđd).

Tóm lại, về ý nghĩa của đế thứ nhất khổ, là chúng ta phải hiểu sự thật thứ nhất này một cách rõ ràng và chính xác, bởi vì như đức Phật dạy: "Người nào thấy rõ được khổ cũng thấy luôn nguyên nhân của khổ, cũng thấy luôn sự diệt khổ và cũng thấy luôn con đường đưa đến sự diệt khổ" (Trang 21 sđd). Vậy thì khổ theo như đức Phật đã dạy ở trên thì điều này không làm cho Phật tử chúng ta buồn rầu phiền muộn, để rồi đưa đến bi quan yếm thế như một vài người lầm tưởng. Mà ngược lại, Phật tử chân chính chúng ta sẽ là những người hạnh phúc nhất trần gian. Bởi vì chúng ta sẽ không phải chịu khổ đời đời, kiếp kiếp nữa, nếu chúng ta thấy được khổ của chính chúng ta, để từ đó chúng ta thấy luôn nguyên nhân của khổ; thấy được sự diệt khổ, sẽ được thực hiện qua việc chúng ta thấy rõ con đường đưa đến sự diệt khổ và theo đó chúng ta thực hành thì khổ đối với chúng ta không còn là gì nữa.

Đối với nó, chúng ta không sợ hãi lo lắng và dao động nữa. Chúng ta sẽ có một cuộc sống an bình thanh thoát và sẽ không bị bất cứ tai nạn hay biến chuyển nào làm cho chúng ta điêu đứng đảo điên, vì chúng ta đã thấy mọi sự vật đúng như thật. Mặc dù cuộc sống chúng ta có bất hạnh khổ đau, nhưng một Phật tử chúng ta không nên thất vọng và buồn đau vì nó, và cũng không nên oán hận hay thiếu kiên nhẫn vì nó. Theo đức Phật, oán hận hay thù ghét là một trong những điều xấu xa nhất ở đời. Vì nó là tiền đề đưa chúng ta đến những hành động gây bất hạnh và đau khổ cho chính chúng ta và chúng sanh khác. Nếu chúng ta có thái độ thiếu kiên nhẫn trước khổ đau là một thái độ sai lầm. Sự thiếu kiên nhẫn hay oán hận trước khổ đau không làm cho đau khổ biến mất.

Mà ngược lại sẽ tăng thêm rối ren và làm mọi việc trở nên trầm trọng trước một hoàn cảnh vốn đã khó chịu đối với chúng ta. Điều quan trọng ở đây không phải là oán hận hay thiếu kiên nhẫn, mà chúng ta phải thấu đạt rõ ràng vấn đề khổ đau, nó đã được phát sinh thế nào, làm sao chúng ta xua đuổi nó ra khỏi cuộc sống, và tùy đó mà hành động theo tám phương cách chân chánh (bát chánh đạo) như chính đức Phật đã dạy, với ý chí kiên nhẫn, có nghị lực, sáng suốt và quả quyết. Cứu cánh cuối cùng của Phật giáo là an vui, tự tại. Theo đức Phật muốn đạt được an vui tự tại thì phải giải thoát tất cả mọi thái độ tư tưởng buồn đau, phiền muộn, u ám và chúng ta xem đó là một trở ngại cho việc thực hiện chân lý đạt Niết-bàn, chúng ta cần phải loại trừ chúng.

II - SỰ THẬT VỀ TẬP (samudaya-satya):

Còn gọi là nguyên nhân của khổ: Nhận thức đúng về tất cả nghiệp hoặc phiền não, chúng có khả năng nhóm họp tích chứa quả khổ sinh tử ba cõi luân hồi. Sự thật về Tập là sự thật chỉ cho quan hệ duyên khởi cùng căn nguyên nguồn gốc mọi thứ khổ của chúng sanh ở trong thế gian này. Sự thật thứ hai là sự thật tập khởi về sự phát sinh hay nguồn gốc của khổ (Dukkhasamudaya - ariyasacca). Định nghĩa về chân lý thứ hai, được đức Đạo sư giảng dạy cho đồ chúng rải rác trong ba tạng giáo điển; trong giáo lý khởi nguyên cũng như giáo lý phát triển sau này của các bộ phái, trong đó có cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa.

Chúng ta tìm thấy sự thật này qua các văn bản được kết tập lại sau này. Trong rất nhiều bản kinh nguyên thủy cũng như phát triển sau này đều ghi nhận ái (Skr. tṛṣṇā, priya; Pāli. Piya, taṇhā) là đầu mối trực tiếp phát sinh ra sự tái sinh của tất cả chúng sanh trong ba cõi, sáu đường. Như trong kinh Tạp A-hàm 49, kinh số 1307, Đ. 2, tr. 259, đức Phật đã định nghĩa về sự thật thứ hai đối với sắc tập khởi: "Thế nào là sắc tập khởi? là tham ái đối với hữu vi vị lai câu hữu với tham, hỷ, mê đắm nơi này hay nơi kia. Đó gọi là sự tập khởi của thế giới." Qua đó, tùy thuộc vào căn cơ của tất cả chúng sinh trong ba cõi mà ái được đức Đạo sư trình bày giảng dạy:

1- Đầu tiên ái là một chi trong mười hai chi được đức Phật đề cập trong mười hai nhân duyên, chỉ cho lòng tham luyến chấp trước đối với tất cả mọi sự vật trên đời nói chung; ngay đến vấn đề yêu-ghét cũng đều từ gốc ái mà phát sinh, như Tăng-chi-bộ kinh đức Phật dạy: "Ái có thể sinh ra ái (yêu), cũng có thể sinh ra ghét; và ghét có thể sinh ra yêu, cũng có thể sinh ra ghét." Do đó ở đây, ái phục vụ cho cả ba độc tham, sân, si, là nguyên nhân trực tiếp gây ra nghiệp nhân, khiến cho tất cả mọi chúng sanh luân hồi tái sinh trong ba cõi sáu đường theo chiều lưu chuyển của mười hai nhân duyên.

Vì sự ham muốn, khao khát, thèm thuồng, xuất hiện dưới nhiều hình thức của ái, nên đã phát sinh không biết bao nhiêu hình thái khổ đau của sanh tử. Nhưng đấy chỉ là nguyên nhân trực tiếp chứ chưa phải là nguyên nhân đầu tiên; vì theo Phật, mọi sự vật đều tương quan, tương liên phụ thuộc vào nhau, nên không có bất cứ một nguyên nhân đầu tiên nào. Ngay cả ái được xem như nguyên nhân phát sinh hay nguồn gốc của đau khổ, nhưng nó cũng tùy thuộc vào một cái khác để phát sinh ra nó, đó là "thọ" (vedanā), và "thọ" muốn hiện hữu cũng phải tùy thuộc vào "xúc" (sparśa) và cứ thế nối tiếp nhau trên một vòng tròn mà thuật ngữ Phật học gọi là Duyên sinh (Skt: pratiya-samutpāda; Pāli: Paticca-samuppāda).

Tuy ái, không phải là nguyên nhân đầu hay nguyên nhân duy nhất của sự phát sinh ra khổ đau, nhưng nó là nguyên nhân trực tiếp và rõ ràng nhất mà chúng ta có thể nhận thấy trong chính cuộc sống của chúng ta, cũng chính là nguyên nhân chính yếu và phổ quát nhất. Trong những nguyên bản Pāli tạng, và Hán tạng của Phạn văn định nghĩa về Tập bao gồm cả những xấu xa bất tịnh, và kể cả những gì tốt đẹp trong sạch cũng được thêm vào "ái" lúc nào cũng được nêu ra trước như trong Tăng-chi-bộ kinh đã dẫn ở trên. Trong giới hạn bài này, ta chỉ cần nhớ rằng trọng tâm của "ái" này là ý niệm chấp thủ sai lầm về ngã và pháp phát sinh vì vô minh nên chúng ta phải chịu lưu chuyển tái sinh trong ba cõi sáu đường.

Và cũng từ ái này chuyển sinh ra thân ái (pema), dục lạc (rati), dục ái (kāma) tùy theo các duyên quan hệ mà ái phát sinh. Nếu quan hệ tình cảm thương yêu theo thân tộc huyết thống đối với cá nhân mỗi người thì gọi là ái; đối với tình cảm bạn bè thân hữu không phải là dòng họ bà con thì gọi là thân ái; đối với một ai đó mà mối quan hệ tình cảm yêu thương đặc biệt dẫn đến khoái lạc đam mê vật chất thì gọi là dục lạc; đối với những khát khao mong muốn về những khoái lạc giác quan nói chung trong tính quan hệ tình cảm thương yêu thì gọi là dục ái. Đó chính là những đầu mối đưa đến sự tái sinh của mọi chúng sanh trong ba cõi.

2- Thứ hai ái là một trong chín kết (cửu kết) gọi là ái kết. Là kết đầu trong chín kết, hay còn gọi là tùy thuận kết. Theo định nghĩa trong Đại Tỳ-bà-sa luận thì: Ái kết chỉ cho lòng tham của ba cõi; nhưng lòng tham của ba cõi ở trong chín kết gọi chung là ái kết, và trong sáu tùy miên thì tùy miên đầu là tham. Tùy miên được phân ra làm hai: dục tham tùy miên (chỉ cho dục giới) và hữu tham tùy miên (chỉ cho sắc và vô sắc giới), nên còn gọi là bảy tùy miên. Nhưng theo một số kinh khác thì thiết lập tam ái: Dục ái, sắc ái và vô sắc ái. Vì vậy cho nên lòng tham của ba cõi gọi chung là ái kết. Có kinh đức Phật còn dạy có ba ái như dục ái (kāma-tṛṣṇā) chỉ cho lòng khát khao ham muốn, chấp giữ che dấu, tham đắm ái nhiễm trong cõi dục; hữu ái (bhava-tṛṣṇā) chỉ cho lòng khao khát ham muốn, chấp giữ che dấu, tham đắm ái nhiễm các cõi sắc và vô sắc; và vô hữu ái (vibhava-tṛṣṇā) có nơi còn gọi là diệt ái chỉ cho lòng khát khao ham muốn pháp Niết-bàn chân không.

3- Thứ ba chỉ cho hai ái: không nhiễm ô và nhiễm ô. Tâm không nhiễm ô là chỉ cho yêu thích pháp, yêu mến thầy và các bậc tôn trưởng, nơi mọi người đặt niềm tin vào đó để mong cầu đưa đến an vui hạnh phúc; tâm nhiễm ô là chỉ cho lòng ham thích vợ chồng con cái và các thứ dục lạc trên đời về tinh thần lẫn vật chất, mà chúng có thể kéo chúng ta đi đến khổ đau sau đó.

Đó là ba sự thể hiện trong sự có mặt của ái trong cuộc sống của chúng ta. Như vậy, từ "ái" không những chỉ bao gồm sự ham muốn, đam mê trói buộc nhau qua những khoái lạc giác quan, tài sản và thế lực thuộc về vật chất mà còn là sự ham muốn, ràng buộc về tinh thần với những tư tưởng, ý nghĩ, quan niệm, lý thuyết, khái niệm và sự tin tưởng về những

gì mà chúng ta ham muốn được sở hữu. Theo đức Phật, tất cả mọi thứ rắc rối xung đột và tranh chấp trên thế gian đều xuất phát từ những sự va chạm vụn vặt trong gia đình giữa cá nhân với cá nhân, phát sinh từ tự ái cá nhân cho đến tự ái tập thể về màu da, sắc tộc, tôn giáo, ý thức hệ chính trị; theo đó những cuộc khủng bố lẫn nhau về cả hai mặt vật chất và tinh thần cùng những cuộc chiến tranh tàn khốc giữa các quốc gia với nhau, đều phát sinh do lòng tự "ái" vị kỷ này.

Tất cả mọi vấn đề kinh tế, chính trị và xã hội đều bắt nguồn từ cội rễ do lòng tham vị kỷ mà ra. Và những thành tựu của chúng về mặt vật chất có những tiến bộ vượt bực, nhưng bên cạnh đó chúng nảy sanh ra những tệ hại và bất ổn khác về tinh thần càng ngày càng trở nên sâu sắc hơn, trong những mưu đồ bất chính qua những thủ đoạn càng ngày càng tinh vi về mọi mặt, chúng có thể giết người hàng loạt, có thể tiêu diệt mọi thứ trong nháy mắt. Những tự ái cá nhân trước kia, bây giờ chúng núp dưới những chiêu bài tự ái tập thể, để có thể nhân danh chân lý này, chân lý nọ mà thực hiện những cuộc chiến tranh, những cuộc khủng bố đẫm máu về vật chất, cũng như những khủng bố về tinh thần, làm cho con người không còn tự làm chủ chính mình được nữa mà phải cúi đầu vâng dạ làm theo những dục vọng điên cuồng của bọn ma đầu trục lợi.

Chúng nuôi lớn những dục vọng cá nhân của chúng qua dục vọng tập thể. Cho dù có những nhà đại chính khách muốn dàn xếp những tranh chấp quốc tế giữa các quốc gia với các quốc gia, nhưng họ chỉ đứng trên mặt hiện tượng mà giải quyết và dàn xếp thì những việc làm này cũng chỉ đi phớt bên ngoài, trong lúc những di hại từ gốc rễ của chúng lại không giải quyết. Như đức Phật đã dạy Rattapàla: "Thế gian thiếu thốn, khát khao và bị nô lệ cho dục vọng."(sđd, tr. 24)

Vậy, theo đức Phật, muốn giải quyết vấn đề này, là phải giải quyết ngay gốc rễ của chúng đó, chính là lòng khát ái dục vọng. Dầu cho vật chất của thế giới này tiện nghi tiến bộ đi đến đâu đi nữa, nhưng so với lòng dục vọng tham muốn khát khao, của con người vẫn không sao lấp đầy được, vì lòng tham này là lòng tham không đáy. Cũng do điều này mà mọi vấn đề rắc rối luôn luôn hiện hữu, những giải quyết như vậy lúc nào cũng đi theo sau đuôi chúng. Thật ra vấn đề này, nhìn vào những hiện tượng bên ngoài, ai cũng có thể đánh giá được mọi tệ nạn xấu xa hiện đã và đang tràn lan trên khắp thế giới. Chúng đều phát sinh từ lòng dục vọng ích kỷ mỗi người nói riêng và tập thể nói chung, điều này ai cũng có thể hiểu được không khó.

Nhưng ở đây, làm sao lãnh hội được khát ái dục vọng, ham muốn ấy lại có thể phát sinh ra sự tái sinh luân hồi và giải quyết để chấm dứt nguồn gốc phát sinh ra chúng? Đây mới là vấn đề cốt lõi chính để chúng ta bàn về chúng. Ở đây, chúng ta muốn bàn về chúng cần phải đề cập đến khía cạnh triết lý sâu xa của sự thật thứ hai, và chúng phải tương ứng với khía cạnh triết lý của sự thật thứ nhất. Đó là sự quan hệ giữa nhân (sự thật thứ hai) và quả (sự thật thứ nhất) trong thuyết luân hồi nghiệp báo. Vì ở đây, việc tái sinh của khát ái dục vọng được bắt nguồn trực tiếp vào thức ăn nuôi dưỡng chúng, nên trong bốn loại thức ăn này, đoàn thực (kavaḍiṃkārāhāra) là loại thức ăn vật chất thông thường như chúng ta dùng hằng ngày; xúc thực (sparśākārāhāra), thức ăn có được nhờ sự tiếp xúc giữa các giác quan, kể cả ý thức với ngoại giới; Tư niệm thực (manaḥ-saṃcetanākārāhāra), và Thức thực (vijñānākārāhāra), ý chí hay ý muốn là thức ăn của tâm thức. Loại thức ăn thứ ba là loại thức ăn trực tiếp, chính là ý chí muốn sống, muốn tồn tại, tái sinh, tương tục, tăng trưởng nuôi lớn kế tục khát ái dục vọng đi vào tương lai của chúng ta, đó là Tư niệm thực.

Từ ý chí muốn sống, muốn hiện hữu, muốn tồn tại, muốn tái sinh tương tục này, mà qua thân khẩu ý, khát ái dục vọng đã tạo ra không biết bao nhiêu nghiệp thiện, ác (kusalàkusalakama). Nó cũng như ý chí (tư - cetàna), là nguyên nhân trực tiếp tạo ra nghiệp nhân khổ trong quá khứ để trong hiện tại chúng ta nhận quả khổ của nhân quá khứ, và trong hiện tại chúng ta tạo nhân nghiệp cho quả khổ trong tương lai. Như đức Phật đã bảo chính ý chí là nghiệp, như chính đức Phật đã dạy trong Hành uẩn ở trên đã định nghĩa. Nói đến tư niệm thực vừa kể trên, đức Phật đã dạy: "Khi người ta hiểu tư niệm thực, người ta sẽ hiểu được ba thứ ái." (sđd, tr. 24) Qua đây, chúng ta nhận thấy những từ ngữ ái, ý chí, tư niệm, hay nghiệp, tất cả chúng đều ám chỉ cho cùng một thứ dục vọng, ý muốn hiện hữu, tồn tại, tái sinh, trở thành, tăng trưởng, tích hợp, là nguyên nhân, là nguồn gốc trực tiếp phát sinh ra khổ đau. Chúng luôn hiện diện và được tìm thấy trong hành uẩn, một trong năm uẩn hình thành sự hiện hữu của một hữu tình chúng sinh.

Vậy quả khổ của chúng ta trong hiện tại có được, chúng phát xuất từ nhân khổ đã tập khởi trong quá khứ, do chính chúng ta tạo ra bởi những hành động chấp trước sai lầm. Chính khát ái dẫn dắt mà chúng ta đã tái sinh vào cuộc đời này để thọ quả khổ do nhân sai lầm trước kia mang lại. Vậy việc sinh ra trong hiện tại của chúng ta hay tái sinh trong tương lai, chúng đã và đang mang mầm mống của đau khổ ngay trong bản chất của chính nó (đau khổ), và cũng chính trong mầm mống khổ đau được sinh ra này, chúng cũng đều thuộc về bản chất của diệt, như chính đức Phật đã từng dạy: "Yam kinci samudaya dhammam sabbamtam nirodha dhammam - Bất cứ cái gì thuộc về bản chất của sinh đều cũng thuộc về bản chất của diệt." (sđd, tr. 25) Vì bản chất của khổ đau là vô thường, vô ngã.

Dù chúng có hiện hữu sinh ra đi nữa, thì sự hiện hữu phát sinh của chúng cũng chỉ là một sự hiện hữu do nhân duyên hòa hợp sinh ra. Vì vậy, chúng chỉ là một sự hiện hữu phát sinh giả hợp, không có thật. Chúng được sinh ra nhờ duyên thì chúng diệt đi cũng nhờ duyên để diệt. Bất cứ một vật nào hiện hữu được nhờ sự sinh khởi của các duyên, thì chính ngay trong bản chất của sự sinh khởi này đã có sẵn bản chất, mầm mống của sự chấm dứt và hủy diệt. Như vậy, đau khổ có trong nó, bản chất phát sinh ra nó, và cũng có luôn trong nó bản chất hủy diệt của nó. Theo đức Phật, chính điều này có được nên chúng

ta mới có tu đạo, có đoạn trừ để chấm dứt những thứ vô minh sai lầm mang lại khổ đau cho chúng sinh. Và điều này chúng tôi sẽ trình bày lại trong sự thật thứ ba (nirodha-satya

Như trên chúng ta đã đề cập đến ý chí có thể tạo ra nghiệp thiện hay ác tương đối. Và cũng từ đây phát sinh nghiệp lực thiện thì sẽ tùy theo sức mạnh của nghiệp nhân thiện mạnh hay yếu mà phát sinh thiện quả nhanh hay chậm, và nghiệp lực ác phát sinh quả ác nhanh hay chậm, chúng tùy thuộc vào năng lực này. Lòng tham dục, ý chí, nghiệp dù thiện hay ác đều có một năng lực đưa đến kết quả tùy thuộc vào độ chín mùi của nhân nghiệp đã thuần thục hay chưa mà thôi. Năng lực tiếp tục này chính là sức mạnh của nghiệp - tiếp tục trong chiều hướng thiện hay ác. Dù thiện hay ác, nó đều là tương đối, đều ở trong vòng luân hồi ba cõi sáu đường. Trong khi một vị A-la-hán, mặc dù có hành động như chúng ta, những chúng sanh hữu tình, nhưng vẫn không tạo ra nghiệp nhân, để rồi nhận lấy nghiệp quả như một chúng sanh hữu tình; bởi vì vị ấy đã thoát khỏi ý tưởng sai lầm về ngã, và pháp, thoát khỏi lòng tham muốn tiếp tục tái sinh và hiện hữu, nên thoát khỏi tất cả mọi sự trói buộc bất tịnh nhiễm ô khác. Đối với vị ấy không còn luân hồi tái sinh nữa.

Thuyết luân hồi nghiệp báo lệ thuộc vào luật tắt nhân quả trong hành động và phản ứng có điều kiện. Chúng không dính dáng can hệ gì đến ý tưởng công bằng hay thưởng phạt như quan niệm của một số tôn giáo nhất thần, cùng những giáo điều luân lý của một xã hội nào đó. Ở đây chỉ căn cứ vào hành động do ý muốn tạo ra để đưa đến kết quả hay hậu quả tốt, xấu của nó mà đánh giá. Như vậy, việc nhận lãnh hậu quả này không phải do sự thưởng hay phạt của một bàn tay nào ngoài bàn tay chúng ta quyết định về hậu quả của nó. Bởi vì những hậu quả tất yếu mà mọi người đang gánh chịu là do những hành vi tạo tác trước kia của chúng ta đã tạo ra chúng, chứ không phải là sự công bằng, hay thưởng phạt do một người nào hay một quyền năng nào ngồi phán xét hành vi của chúng ta, mà đó chính là bản chất nhân quả của riêng nó, và là luật lệ của chính nó.

Khát ái, ý chí, sự ham muốn, dục vọng, lòng khao khát hiện hữu, tiếp tục tăng trưởng, là một năng lực có khả năng dời đổi toàn thể mọi đời sống cá nhân hay tập thể và ngay cả thế giới vũ trụ. Theo Phật giáo, sức mạnh này liên tục nối tiếp nhau như dòng chảy của thác nước, không dừng nghỉ, cho dù xác thân có bị biến hoại theo duyên diệt qua hình thức chết đi nữa; nhưng chúng lại tiếp tục thể hiện trong một hình thức khác, để tiếp tục phát khởi sự tái sinh mà chúng ta gọi là luân hồi ba cõi sáu đường của dòng sống.

Một đứa trẻ được sinh ra, ban đầu mọi khả năng vật chất, tâm linh đều yếu ớt non kém, nhưng trong chúng đã có sẵn tiềm năng để trở thành một người lớn đầy đủ về vật chất cũng như tinh thần. Vì không có bất cứ một cái gì gọi là bất biến và vĩnh cửu nên một hữu thể hiện hữu, luôn luôn được thay đổi theo thời gian để trưởng thành biến đổi và đưa đến hoại diệt, trong một khoảng thời gian nào đó chúng tự cho phép theo sức mạnh của sức sống của một nghiệp lực. Bởi thế, vì hiển nhiên không có cái gì trường cửu hay bất biến nên tự chúng cũng có thể lưu chuyển trong luân hồi từ đời này đến một đời sau. Chúng là một chuỗi dài nối tiếp không gián đoạn, biến đổi từ sát na này sang sát na khác.

Sự chuyển dịch đó giống như một dòng thác tiếp nối nhau liên tục không gián đoạn, do sinh diệt biến đổi tạo ra xuyên suốt từ vô thỉ cho đến vô chung, chuyển động xê dịch một vòng tròn mắt xích. Chúng không phải cùng là một giọt nước, nhưng chúng cũng không phải khác. Cũng vậy, một đứa trẻ lớn lên thành một người già tám, chín mươi tuổi, và hiện tại là một người già chín mươi tuổi, trên mặt hình tướng dĩ nhiên cụ không phải là một đứa trẻ chín mươi năm về trước nhưng cũng không thể bảo cụ là khác được. Cho nên một người chết ở nơi này tái sinh nơi khác vào kiếp kế tiếp đương nhiên chúng ta không thể bảo người chết kia với người tái sinh ra lúc này và nơi đây là người đó được, nhưng ở đây chúng ta cũng không thể bảo là khác được.

Tóm lại, qua những trình bày trên, Tập chính là ý chí muốn sống, tái sinh của một sinh mệnh như là một dòng chuỗi liên tục, lúc nhanh lúc chậm tùy theo sự chi phối sức mạnh của nghiệp, là hiện tượng sinh khởi: Niệm này có thì niệm kia có, niệm này diệt đi thì nọ cũng diệt đi, và cứ như thế niệm niệm sinh diệt biến đổi liên tục không dừng như một vòng tròn lửa. Ban đầu là một đốm lửa và sau đốm lửa đầu khởi lên làm tiền đề quyết định cho đốm lửa kế tiếp và cứ như thế trở thành một vòng tròn lửa liên tục không có sự gián đoạn.

Mỗi ý nghĩ của chúng ta cũng vậy, niệm này khởi lên để quyết định cho niệm kế tiếp và như thế, sự sống đang hiện hữu như một dòng sống liên tục. Do đó, trong giáo lý của đức Đạo sư, vấn đề đời trước, đời sau không phải là một chuyện thần thoại huyền bí gì cả. Đối với người Phật tử hiểu biết chân chánh, họ sẽ không bao giờ băn khoăn vấn đề này. Khi mà chúng sinh còn sự khát khao hiện hữu trở thành, còn khát ái, muốn tái sinh thì vòng luân hồi vẫn tiếp tục. Chúng chỉ dừng lại khi nào sức mạnh dẫn dắt đó, sự khát ái, bị đoạn trừ nhờ vào trí huệ thấy rõ bộ mặt như thật của chính mình, thì sự chi phối và bị lệ thuộc vào vòng sinh tử luân hồi sẽ không còn trói buộc được nữa.

III - SỰ THẬT VỀ DỨT KHỔ (Nirodha-satya):

Là chỉ cho quả chứng Niết-bàn. Theo luật tắc nhân quả thì hai sự thật trước của Tứ đế gọi là nhân quả thế gian, còn hai sự thật sau thì gọi là nhân quả xuất thế gian. Sự thật thứ ba là kết quả sau khi chúng sanh hữu tình đã diệt trừ và chấm dứt được dục ái nguồn gốc của mọi khổ đau và ngay từ trong cái khổ nối kết tương tục không dứt này mà mọi loài hữu

tình chúng sanh đạt được mọi giải thoát tự do. Sự thật thứ ba là nơi có một lối thoát cho khổ đau, ra khỏi sự tiếp nối của chính nó. Đó gọi là sự thật về sự chấm dứt khổ, là Niết-bàn, mà thuật ngữ Pāli Phật giáo Tiểu thừa gọi là Nibbāna và thuật ngữ Phật giáo Đại thừa, Phạn ngữ gọi là Nirvāna.

Định nghĩa về chân lý thứ ba, được đức Đạo sư giảng dạy cho đồ chúng rải rác trong ba tạng giáo điển; trong giáo lý khởi nguyên cũng như giáo lý phát triển sau này của các bộ phái trong đó có cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa, mà chúng ta tìm thấy qua các văn bản được kết tập lại sau này trong rất nhiều bản kinh nguyên thủy cũng như phát triển sau này đều ghi nhận ái (Skr. tṛṣṇā, priya; Pāli. Piya, taṇhā) là đầu mối trực tiếp phát sinh ra sự tái sinh của tất cả chúng sanh hữu tình trong ba cõi sáu đường. Nên muốn trừ diệt đau khổ một cách hoàn toàn, chúng ta phải diệt trừ tận cội gốc chính của đau khổ đó là lòng dục khao khát hay tham ái "tanhā", như ta đã thấy ở trên. Vì vậy, Niết-bàn còn gọi là diệt ái, sự diệt trừ dục vọng hoàn toàn không còn để sót.

Vì tình trạng căn cơ cảm thụ của các loài hữu tình chúng sanh khác nhau, nên những định nghĩa cho phù hợp với chúng trở nên đa thù sai biệt và để tránh đi những tình trạng hiểu lầm qua luận lý ngôn ngữ, đức Đạo sư thường dùng những danh từ phủ định cho những việc dạy bảo của Ngài hơn là khẳng định. Cảnh giới của tự chứng Niết-bàn vượt ra ngoài phạm vi ngôn ngữ bình thường của con người nên những định nghĩa về nó nếu có cũng chỉ là những định nghĩa tạm thời, tùy thuộc vào căn cơ của chúng sanh mà Ngài sử dụng. Vì vậy Niết-bàn ở đây, dù được nhiều bộ kinh luận có đề cập đến đi chăng nữa thì đó cũng chỉ là một biện pháp phương tiện tạm thời. Nếu chúng ta không nắm rõ được điều này thì mọi định nghĩa về nó cũng chỉ làm cho chúng ta hoang mang thêm mà thôi, chứ không giúp gì cho chúng ta trong việc hiểu và làm sáng tỏ.

Biện pháp hợp lý duy nhất và khả dĩ để chúng ta có thể tiếp cận được một cách trực tiếp là phải trải qua kinh nghiệm tâm linh cá biệt trong thực nghiệm siêu việt, chứ không thể nào có được giải đáp đầy đủ và thỏa đáng bằng danh từ qua ngôn ngữ, vì ngôn ngữ con người quá nghèo nàn, không đủ khả năng để diễn đạt bản chất thực sự của chân lý tuyệt đối, hay thực tại tối hậu là Niết-bàn được. Ngôn ngữ chúng ta dùng được con người tạo ra và để sử dụng trong việc giao tiếp cùng, diễn tả những sự vật và ý tưởng mà những giác quan và ý thức chúng ta đã kinh qua cuộc sống thường nghiệm.

Trong khi một kinh nghiệm siêu việt không phải là một thường nghiệm, như kinh nghiệm về thực tại tuyệt đối, không thuộc vào phạm trù thường nghiệm thì, làm sao chúng ta có thể dùng chúng để diễn đạt một phạm trù khác (siêu nghiệm) mà chúng chưa từng kinh qua. Vì vậy ngôn ngữ mà chúng ta đang sử dụng không có những từ ngữ để diễn đạt về kinh nghiệm thuộc phạm trù này, cũng như con cá không có trong từ vựng "đi" trong ngôn ngữ của chúng khi mà con rùa đã dùng từ vựng "đi" này để nói với nó, trong việc dùng từ vựng này để diễn tả tính chất của đất cứng trên đất liền mà con rùa đã từng kinh qua.

Con rùa nói với con cá bạn của nó rằng, nó vừa mới "đi" dạo trên đất liền và đã trở về hồ đây! Và lúc này con cá với lối hiểu thường nghiệm kinh qua của nó thì "anh bảo là anh đã bơi lội trên ấy chứ gì?" Con rùa giải thích rằng, người ta không thể "bơi" hay "lội" trên đất cứng được, và người ta "đi" trên đó. Nhưng con cá vẫn một mực khăng khăng bảo rằng không có chuyện như vậy được, mà trên đó phải là chất nước lỏng như hồ ao này, có sóng nước nơi đó "người ta" có thể nhào lộn và bơi lội tự tại như ở đây vậy.

Ngôn ngữ văn tự cũng chỉ là những ký hiệu dùng diễn đạt những sự vật và ý tưởng mà ta biết được qua thường nghiệm trong chính cuộc sống, và những ký hiệu này được đặt ra để phân biệt so sánh các sự vật bên nhau trong giao tiếp tạm thời. Như vậy chúng cũng không mang bản chất đích thực của sự vật ngay cả những sự vật thông thường. Vì chúng chỉ là những sự vật tương đối hiện hữu và sẽ biến dịch theo luật vô thường nên ngôn ngữ văn tự cũng được xem như là tương đối, chúng có khả năng lừa dối và làm sai lạc trong vấn đề tìm hiểu chân lý. Vì vậy cho nên chính đức Đạo sư đã từng dạy trong kinh Lăng-già (Lankàvatàra-sutra) rằng, người ngu bị dính chặt vào danh từ cũng như một con voi bị sa lầy. Do đó ngôn ngữ văn tự chúng cũng như một con dao hai lưỡi có thể giúp được chúng ta giao thiệp tiếp cận nhau trong giao tiếp và cũng có thể làm hại chúng ta trong vấn đề giải thoát, nếu con người coi chúng như là một giải pháp cứu cánh.

Tuy nhiên, về mặt tương đối chúng ta không thể không cần đến ngôn ngữ văn tự, vì nếu thiếu chúng thì chúng ta khó bề tiếp cận với cảnh giới tự chứng của chúng được. Do đó đối với Niết-bàn luôn luôn đức Đạo sư dùng từ ngữ phủ định và thường tránh đi cách diễn đạt và giải thích bằng những từ ngữ khẳng định. Vì nếu dùng những từ khẳng định đối với cảnh giới tự chứng siêu nghiệm thì, chúng ta chấp ngay vào những từ ngữ mà chúng ta áp đặt lên một ý tưởng nào đó, và cho rằng nó là như vậy, rồi an tâm cho rằng Niết-bàn là như vậy, là như vậy, nhưng kỳ thực chúng có thể hoàn toàn mâu thuẫn lại với cảnh giới Niết-bàn. Bởi vậy, Niết-bàn thường được đức Đạo sư diễn tả bằng những từ ngữ phủ định, khiến cho mọi người ít ngộ nhận và hiểu lầm hơn là khẳng định, đó là một hình thái ít nguy hiểm và an toàn hơn. Cho nên Niết-bàn thường được đức Đạo sư nhắc đến qua nhiều kinh luật luận bằng những danh từ phủ định như: Tanhakkhaya là diệt ái, nghĩa là dục vọng bị tiêu diệt; Asamkhata là vô vi, nghĩa là không bị kết hợp, không bị giới hạn; Viràga là vô tham, nghĩa là không tham; Nirodha là sự chấm dứt; Nibbàna là tịch diệt, nghĩa là sự thổi tắt, hay sự tắt hẳn. Tất cả những từ ngữ này được đức Phật dùng với mục đích là nhằm phủ định những khẳng định bị giới hạn lệ thuộc vào trong trói buộc, ngược lại với tinh

thần tự tại giải thoát của Ngài chủ xướng.

Sau đây chúng tôi sẽ giới thiệu một số kinh luận mà đức Phật có đề cập đến vấn đề Niết-bàn của Tiểu thừa và Đại thừa.

1- Niết-bàn theo quan điểm Tiểu thừa:

Dưới đây là một vài định nghĩa và mô tả về cảnh giới Niết-bàn được tìm thấy trong các nguyên bản Pāli:

Niết-bàn ở đây được đức Phật quan niệm như là sự chấm dứt, vứt bỏ, chối từ, thoát khỏi, rứt ra một cách rốt ráo của chính dục vọng, đức Phật dạy:

“Đấy là sự chấm dứt rốt ráo của chính dục vọng: vứt bỏ nó, chối từ nó, thoát khỏi nó, rứt ra khỏi nó”. Mhvg. P.10; SV. P. 421 (sđd, tr. 28)

Và chỗ khác đức Phật dạy:

“Sự im bặt của mọi sự vật bị giới hạn, sự dứt bỏ mọi xấu xa, sự diệt “dục vọng”, sự giải thoát chấm dứt, Niết-bàn” SI, p. 136 (sđd, tr. 29). Ở đây, Niết-bàn được đức Phật xem như là sự im bặt của mọi sự vật, sự vất bỏ mọi thứ xấu xa, diệt dục vọng, đó chính là giải thoát, Niết-bàn.

Chỗ khác, đức Phật dạy:

“Hỡi các Tỳ-kheo, thế nào là cái tuyệt đối không bị giới hạn (Asamkhata)? Đấy là, này các Tỳ-kheo, sự diệt tắt của ham muốn (ràgakkhayo), sự diệt tắt của hận thù (dosakkhayo), sự diệt tắt của vọng tưởng (mohakkhayo). Này các Tỳ-kheo, đấy gọi là cái tuyệt đối”. SIV, p. 359 (sđd, tr. 29). Ở đây, đức Phật bảo các Tỳ-kheo về cái tuyệt đối không bị giới hạn, đó chính là sự diệt tắt các thứ ham muốn, hận thù, vọng tưởng, đó chính là cái tuyệt đối Niết-bàn.

Ở chỗ khác đức Phật dạy:

“Này Ràdha, sự tiêu tan của dục vọng là Niết-bàn” SIII, p. 190 (sđd, tr. 29). Niết-bàn ở đây chính là sự tiêu tan của dục vọng. Và ở chỗ khác đức Phật dạy các Tỳ-kheo:

“Này các Tỳ-kheo, dù có những pháp (sự vật) bị giới hạn hay không bị giới hạn, trong số ấy pháp giải thoát (viràga, thoát khỏi dục vọng) là cao cả nhất. Ấy nghĩa là giải thoát khỏi kiêu mạn, trừ diệt lòng tham, nhổ gốc rễ sự trói buộc (hệ phược), cắt đứt sự tiếp tục, diệt hẳn dục vọng, giải thoát, chấm dứt, Niết-bàn”. A (PTS) II, p. 34 (sđd, tr.29). Ở đây đức Phật lại dạy dù là pháp bị giới hạn hay không bị giới hạn thì pháp nào giải thoát khỏi dục vọng thì pháp giải thoát cao cả nhất đó chính là Niết-bàn. Cũng ở nơi khác đức Phật dạy:

“Sự từ bỏ, phá tan dục vọng và lòng tham ái đối với ngũ uẩn: đấy là sự chấm dứt dukkha” MI (PTS), p. 191 (sđd, tr. 29). Ở đây đức Phật lại đề cập đến sự chấm dứt khổ, sau khi hành giả từ bỏ, phá tan dục vọng và lòng tham đối với năm thủ uẩn.

Cuối cùng, nói đến Niết-bàn, đức Phật dạy:

“Hỡi các Tỳ-kheo, có cái không sinh, không tăng trưởng, không bị giới hạn. Nếu không có cái không sinh, không tăng trưởng và không bị giới hạn, thì sẽ không có lối thoát cho cái sinh, cái tăng trưởng và bị giới hạn. Bởi vì có cái không sinh, không tăng trưởng, không bị giới hạn, cho nên có lối thoát cho cái sinh, cái tăng trưởng và bị giới hạn”. Ud, p. 129 (sđd, tr. 29). Ở đây đức Phật dạy có cái không sinh, không tăng trưởng, không bị giới hạn. Chính nhờ những cái này mà có lối thoát cho cái sinh, cái tăng trưởng và bị giới hạn. Đó chính là Niết-bàn bất sinh, bất diệt, bất tăng, bất giảm của con đường trung đạo giải thoát. Và tiếp theo đó, đức Phật dạy:

“Ở đây không có chỗ cho bốn đại: đất, nước, gió, lửa; những khái niệm về dài, rộng, thô, tế, xấu, tốt, danh và sắc (danh từ và hình dáng) đều hoàn toàn bị phá hủy, không có đời này hay đời sau, không có đến hay đi, không có tử hay sinh, không có đối tượng giác quan.” Ibid, p. 128. DI, p. 172 (sđd, tr. 29). Mọi phủ định được đức Phật dùng ở đây cốt là để dẹp mọi thứ kiến chấp thuộc vọng tưởng điên đảo phân biệt của chúng sinh. Vì theo đức Phật mọi sự hiện hữu có được của tất cả những pháp trên đều phát xuất từ nhân duyên sinh khởi mà hiện hữu; chính vì chúng hiện hữu do nhân duyên sinh khởi nên tự tánh của chúng là không và hiện tướng của chúng cũng vì thế mà là huyễn tướng không thật có.

Qua những bản kinh luận đề cập về Niết-bàn được đức Đạo sư diễn đạt bằng những từ ngữ phủ định như vậy, nên có nhiều người đã có một quan niệm sai lầm rằng Niết-bàn của Phật giáo là một chủ trương tiêu cực, đưa đến sự tự hủy diệt. Nhưng thật sự Niết-bàn qua ngôn ngữ văn tự được đức Phật dùng những phủ định để chỉ cho nó, qua đó họ cho rằng đức Phật chủ trương tiêu cực hay đoạn diệt ngã, thì rõ ràng là không hiểu gì về tinh thần giải thoát của đức Phật cả. Sở dĩ đức Phật dùng từ ngữ phủ định như vậy để biểu trưng cho Niết-bàn là vì sợ chúng sanh sẽ hiểu lầm việc xác định Niết-bàn là như thế nay, là như thế kia rồi khiến người ta chấp chặt vào đó thì sẽ đi ngược lại con đường giải thoát của Ngài, nên phải phương tiện dùng thể phủ định để diễn tả một Niết-bàn như vậy. Hơn nữa phủ định không có nghĩa đưa đến tự hủy diệt ngã; vì theo đức Phật, chúng sanh đâu có ngã thật sự mà hủy diệt. Nếu đã không có ngã thì hủy diệt cái gì? Ở đây có sự

hủy diệt đi chăng nữa là hủy diệt vọng tưởng điên đảo, của ý niệm sai lầm về ngã mà thôi. Và sẽ không đúng khi có người bảo rằng Niết-bàn là tiêu cực hay tích cực. Vì những ý tưởng "tiêu cực" hay "tích cực" cũng chỉ là tương đối, thuộc trong lãnh vực đối đãi nhau. Trong khi Niết-bàn theo đức Phật như là một chân lý thực tại tuyệt đối, nó vốn ở ngoài Nhị nguyên và tương đối để chúng ta tư duy và tìm hiểu bằng vào thường nghiệm của chúng ta.

Thông thường theo luận lý hình thức phủ định chúng luôn mang bộ mặt tiêu cực, nhưng ở đây, nhất là đối với cảnh giới Niết-bàn đức Phật không ngụ ý chỉ một trạng thái tiêu cực, mà hơn thế nữa chúng chỉ cho trạng thái tích cực nhất có được. "Danh từ Pāli hay Sanskrit như để chỉ sức khỏe là ārogya, một danh từ phủ định, có nghĩa là "không có bệnh hoạn". Nhưng ārogya (sức khỏe) không chỉ một tình trạng tiêu cực. Danh từ "Bất tử" (Skr. Amita hay Pāli Amata) cũng là một đồng nghĩa Niết-bàn, là phủ định, nhưng nó không chỉ một tình trạng tiêu cực mà còn ngược lại là tích cực hơn. Sự phủ nhận những giá trị phủ định không phải tiêu cực. Một trong những tiếng đồng nghĩa của Niết-bàn ai cũng biết đến là giải thoát (Pali: Mutti, Skt: Mukti). Không ai nói rằng giải thoát là tiêu cực." (sđd, tr. 29).

Trong kinh Phân Biệt Giới Dhātuvibhanga (kinh 140) của bộ Majjhima-nikāya (Trung Bộ kinh), đã được đức Phật thuyết cho Pukkusāti, người mà đức Phật gặp trong một chòi tranh của người thợ gốm vào một đêm yên tĩnh. Ta có thể có một ý niệm về Niết-bàn như Chân lý tuyệt đối. Và ở chỗ khác đức Phật dùng hẳn danh từ Chân lý thay thế chữ Niết-bàn: "Ta sẽ dạy các người chân lý và con đường đưa đến chân lý" SV (PTS), p.369. (sđd, tr. 30). Ở đây, nhất định chân lý có nghĩa là Niết-bàn.

Như vậy, chân lý tuyệt đối theo đức Phật là không có bất cứ cái gì gọi là tuyệt đối trên thế gian này, tất cả đều tương đối, bị giới hạn ràng buộc và vô thường; chúng không có một bản thể nào bất biến, vĩnh viễn, tuyệt đối như bản ngã, linh hồn hay Atman ở trong hay ở ngoài. Đó gọi là chân lý tuyệt đối. Sự thực hiện chân lý ấy, kinh qua thấy biết sự vật như thật, không có vọng tưởng phận biệt hay si mê (vô minh - avijjà), là sự dập tắt dục vọng và sự diệt trừ hoàn toàn mọi thống khổ, đó chính là Niết-bàn theo một số kinh luận được rút ra từ những quan niệm của các nhà Tiểu thừa.

2- Niết-bàn theo quan niệm của Đại thừa:

Ở đây, quan điểm Niết-bàn của Đại thừa không khác với quan điểm Niết-bàn của Tiểu thừa trên chiều tuyệt đối; nhưng trên mặt sự tướng sinh diệt của tương đối thì có sự sai biệt trên căn cơ cảm thụ và thủ đắc nên Niết-bàn theo đó cũng trở thành mâu thuẫn nhau trên quan điểm qua các bộ phái phát triển sau này. Ngay như những bản kinh chúng tôi đã dẫn trên của hệ thống kinh tạng Pāli khi đức Đạo sư dạy về Niết-bàn hay chân lý tuyệt đối thì sự thực hiện chân lý hay Niết-bàn ấy phải kinh qua thấy biết sự thật như thật, không bị lệ thuộc vào vọng tưởng điên đảo phân biệt si mê. Do đó Niết-bàn cũng tùy thuộc vào quan điểm, tùy thuộc vào cái nhìn của chúng ta theo chủ quan hay khách quan.

Quan điểm này đã được Bồ-tát Long Thọ xiển dương trong Trung quán luận, triển khai từ những tư tưởng được tìm thấy trong những nguyên bản khởi nguyên của Phật giáo mà ta vừa vắn tắt bàn đến như "Bất sinh, bất diệt", "Giải thoát", "Chân lý tuyệt đối" hay như "Giữa sinh tử và Niết-bàn không sai khác" đã được ghi lại trong Pāli tạng hay trong Hán tạng thuộc các bộ phái phát triển sau này. Có nghĩa là, Niết-bàn không ở đâu xa mà Niết-bàn ở ngay trong cõi Ta-bà này, ngay trong ba cõi này, như kinh Rohitassa (Tăng chi 1) tương đương với trong kinh 1307 (Tạp A Hàm) thuộc Hán tạng đã dạy: "Tại chỗ nào, bạch Thế Tôn, không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (bất diệt), không có sanh khởi (bất sanh), chúng con có thể đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới không?". Đức Phật trả lời :

"Này Hiền giả, ta tuyên bố rằng: tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ đời này, không có khởi đời khác, thời không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới. Nhưng này hiền giả, trong cái thân dài độ mấy tấc này, với những tưởng, những tư duy của nó, ta tuyên bố về thế giới tập khởi, thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt."

Niết-bàn sẽ hiện hữu ngay trong cõi này, ngay trong xác thân này, nếu ai giải thoát được mọi trói buộc đau khổ của tập khởi, của đoạn diệt, bằng cách không khởi tâm điên đảo, phân biệt chấp trước đối với cuộc sống, thì người đó sẽ đạt được Niết-bàn ngay trong cuộc sống này. Chính vì không hiểu rõ như vậy cho nên những gì đức Phật đã phương tiện dạy cho chúng ta con đường đi đến giải thoát, thì họ đã biến chúng thành con đường nô lệ trói buộc.

Niết-bàn cùng thế gian

Không có tí phân biệt

Thế gian cùng Niết-bàn

Cũng không tí phân biệt.

(Trung quán luận, phẩm quán Niết-bàn)

Về Năm uẩn nhân duyên, tướng của chúng đứng về mặt dụng mà nói, thì chúng là tướng sanh diệt biến đổi liên tục qua lại, và gọi chúng là thế gian. Nhưng đứng về mặt tánh mà nói, thì cứu cánh của chúng là Không, Tịch diệt, không chấp thủ, đó là Không tướng. Ở đây, vì tất cả các pháp chẳng sanh, chẳng diệt cho nên thế gian cùng Niết-bàn không có sự phân biệt và ngược lại Niết-bàn cùng thế gian cũng không có sự phân biệt nào. Lại nữa,

Thật tế của Niết-bàn,

Cùng thật tế thế gian;

Cả hai thật tế đó,

Không mảy may sai biệt.

(Trung quán luận, phẩm quán Niết-bàn)

“Cả hai thật tế Niết-bàn và thế gian, không có bất cứ mảy may sai biệt nào cả. Vì sao? Vì khi chúng ta tìm kiếm thật tế cứu cánh của chúng, thì cứu cánh của chúng là bình đẳng. Do đó, mọi tìm kiếm đều không thể đạt được, chỉ vì chúng không có bất cứ mảy may sai biệt nào.” (Đoạn này chúng tôi trích lại bài viết của chúng tôi về Niết-bàn đã đăng trong Tập San Nghiên Cứu Phật Học Thừa thiên-Huế số 1)

Hơn nữa, Niết-bàn không phải là kết quả tự nhiên của sự dập tắt dục vọng. Niết-bàn không là kết quả của cái gì hết. Vì nếu Niết-bàn mà chúng ta hiểu như là một kết quả thì chúng mâu thuẫn với Niết-bàn là bất sinh, bất diệt. Nếu Niết-bàn là một kết quả do diệt trừ dục vọng, hay dập tắc dục ái để cho ra kết quả, thì kết quả này rõ ràng nó phải được phát sinh bởi một nguyên nhân. Vậy thì Niết-bàn đã trở thành “bị phát sinh” và “bị giới hạn” bởi những lệ thuộc khác của các pháp hữu vi sinh diệt thì sẽ mâu thuẫn với tư tưởng giải thoát. Như vậy Niết-bàn không phải là tác nhân cũng không phải là thọ quả.

Niết-bàn cũng không phải là một phát sinh như một trạng thái thần bí, tâm linh, tinh thần nào đó, như Thiền (dhyàna) hay định (samàdhi) chẳng hạn. Sự hiện hữu của Chân lý, sự hiện hữu của Niết-bàn có được là nhờ chúng ta phải thực chứng bằng vào tự thân thấy nó, thực hiện nó. Đó chính là sự sống giải thoát tự tại xa lìa mọi sự trói buộc, xa lìa mọi giới hạn của sinh, già, bệnh, chết,… xa lìa dục ái, xa lìa tất cả mọi thứ vọng tưởng điên đảo phân biệt chấp trước của chúng ta đối với cuộc sống, là có một con đường đưa đến sự thực hiện Niết-bàn qua sự thể hiện tự tại giải thoát không có bất cứ một bản ngã nào xen vào để làm chủ.

Con đường thể hiện đó chúng tôi tạm gọi là Niết-bàn, hay còn gọi là con đường Trung đạo. Nhưng Niết-bàn không phải là kết quả của con đường ấy. Chúng ta có thể đi đến Niết-bàn kinh qua một con đường Trung đạo, nhưng Niết-bàn không phải là kết quả, không phải hậu quả của con đường Trung đạo, mà Niết-bàn chính là con đường Trung đạo, con đường Trung đạo chính là Niết-bàn khi sự thể hiện, sự hiện hữu của chúng kinh qua lối sống vô phân biệt của tự tại giải thoát. Bạn có thể thấy ánh sáng, nhưng ánh sáng không phải là kết quả của sự thấy, mà chính chúng không phải là hai và cũng không phải là một.

Thông thường chúng ta có những nhận thức sai lầm về một thứ Niết-bàn nào đó có thể đạt được để chúng ta thủ đắc và vì vậy thường có những câu hỏi như có gì ở sau Niết-bàn? Câu hỏi như vậy trở nên xa vời không tưởng, chỉ vì họ đã hiểu lầm là có một Niết-bàn để thủ đắc nên họ nghĩ rằng đằng sau chúng phải có một cái gì để chúng ta nhận được! Nếu chúng ta hiểu và nghĩ như vậy thì thật là sai lầm, vì trước hết Niết-bàn là Chân lý Tối hậu, tức là chân lý sau cùng không có gì sau nó. Nhưng nếu là sau cùng, là tối hậu, thì rõ ràng không thể có gì ở đằng sau nó cả.

Sau nữa, nếu thật sự có một cái gì ở sau Niết-bàn thì chính cái đó (cái mà chúng ta đã quan niệm bằng vào sự thủ đắc) chứ không phải Niết-bàn, hay chân lý Tối hậu gì hết. Điều này quá rõ ràng như khi Sa-môn tên Rādha đặt câu hỏi ấy với đức Phật dưới một hình thức khác, nhưng cùng ý nghĩa là ở đằng sau của Niết-bàn còn có một cái gì đó bằng vào tinh thần hay vật chất mà chúng ta muốn đạt đến để chiếm hữu như: “Niết-bàn là để dùng vào một mục đích gì?” Câu hỏi này đặt ra một ví dụ, giả thiết có một mục đích nào đó hay một cứu cánh nào cho một Niết-bàn để tìm hiểu hay chiếm hữu nó. Cho nên đức Phật muốn đánh tan mọi ý nghĩa sai lầm về một Niết-bàn nào đó có thể nắm bắt và chiếm hữu được mà thủ lợi, vì vậy nên Ngài trả lời:

“Này Rādha, câu hỏi ấy không nhằm chỗ. Người ta sống đời thánh thiện với Niết-bàn như là sự thể nhập cuối cùng vào chân lý tuyệt đối, như mục đích của đời sống ấy, như cứu cánh tối hậu của nó.” (S III (PTS), p. 189. sđd, trang. 31)

Những phủ định trên về năm uẩn là vô ngã đã nảy sanh ra những nạn vấn hỏi thông thường khác như: Nếu không có ngã, không có ātman, thì ai sẽ là người để thực hiện Niết-bàn, ai là người đạt Niết-bàn, ai là người nhập Niết-bàn? Ở đây,

vì chúng ta, những hữu tình chúng sanh đang sống trong vọng tưởng điên đảo phân biệt chấp trước nên có một cái ngã hiện hữu, một cái ta hiện hữu, một cái ātman hiện hữu; cũng từ cái ngã cái ta, cái ātman hiện hữu này nên mới có một cái Niết-bàn để chúng ta thủ đắc, để chúng ta đạt tới, để chúng ta nhập vào! Trước hết, chúng ta cũng căn cứ vào những hiện hữu mà chúng ta đang sai lầm bảo rằng chúng là có thật: Từ ngã tác nhân đến ngã thọ quả (Niết-bàn) theo quan điểm thực hữu của chúng ta để bàn thì: Ai đang suy nghĩ bây giờ, nếu bảo rằng không có ngã? Như trong phần thứ nhất khi bàn về ngũ uẩn, chúng ta đã thấy rằng chính tâm ý là cái đang suy nghĩ, nhưng không có người suy tư ở đằng sau tư tưởng và không có cái ngã nào khác đằng sau sự thực chứng.

Chính không có người tư duy sau tư tưởng và không có cái ngã nào đằng sau sự thực chứng đã nói lên sự sai lầm trong nhận thức của chúng ta về một cái ngã và cái Niết-bàn thực hữu để có người đạt Niết-bàn, có Niết-bàn thực hữu cho con người đạt đến. Trong khi bàn về nguồn gốc của đau khổ ở trên, chúng ta thấy rằng bất cứ cái gì: người, vật hay một tập thể. Nếu nó có bản chất sinh ra hay hình thành, thì trong chính nó có luôn bản chất, và mầm mống của sự chấm dứt, hay sự hủy diệt, điều này đã được đức Đạo sư dạy cho chúng ta trong sự thật thứ nhất khi bàn về khổ. Theo Ngài thì khổ, sanh tử, luân hồi vốn đã có bản chất của sự sinh khởi, nên chính nó cũng mang bản chất của sự hủy diệt. Chính nguồn gốc trực tiếp phát sinh ra đau khổ là do “dục ái” (tanhā), và nếu muốn nó chấm dứt thì phải nhờ huệ (Pannā, Bát-nhã). Nhưng “dục” và “huệ” cả hai đều ở trong ngũ thủ uẩn, như chúng ta đã thấy đức Đạo sư đã phân tích ở trước.

Sự sinh khởi và hủy diệt luôn ở trong nhau nhờ vào luật tắc vô thường, nên bản tính sinh diệt của chúng được hiện rõ qua sát-na sinh diệt nếu là nhanh, và nếu là chậm thì được thể hiện qua phân đoạn sinh diệt trong một kiếp người từ sinh ra cho đến tử. Bởi vậy cho nên, đức Đạo sư đã từng dạy đệ tử của mình qua lời nói danh tiếng: “Chính ngay trong thân này, ta nói có thế giới, và con đường đưa đến sự chấm dứt của thế giới.” (A. (Colombo, 1929), p.218, sđd, trang: 32) Như vậy qua đây, đức Đạo sư cho chúng ta thấy rằng, Tứ đế (bốn sự thật) được tìm thấy trong Ngũ uẩn, ngay trong ta, trong chính mỗi người. Ở đây, ngũ thủ uẩn mang cả hai bản chất sinh khởi và hủy diệt (qua những lời dạy trên, danh từ “thế giới” (loka) được dùng để thay cho danh từ đau khổ). Như vậy, rõ ràng đức Đạo sư đã xác nhận rằng không có một quyền năng nào bên ngoài chính ta hay mỗi con người chúng ta phát sinh ra nguyên nhân và sự chấm dứt đau khổ của chính chúng ta, mà là do chính ta, mỗi người chịu trách nhiệm về sự phát sinh và hủy diệt này.

Và để tránh đi những sai lầm trong cách nhận thức về Niết-bàn như là một thế giới nào đó: hoặc có một nơi nào đó ở nơi đây, hoặc ở ngoài ba cõi, hoặc nơi một thế giới nào khác, để rồi từ đó tưởng tượng ra một thế giới tốt đẹp nào đó đang hiện hữu cần phải tìm kiếm và đạt đến để được an vui sung sướng. Đó là những từ ngữ thông thường như “Đức Phật nhập vào Niết-bàn hay, bát Niết-bàn” (Parinirràna). Từ ngữ mà chúng ta thường gặp trong lúc đọc hay tụng kinh văn: “nhập Niết-bàn” không có gì tương đương trong nguyên ngữ của Pariṇirvāti tiếng Phạn hay parrinippāti tiếng Pāli.

Không có nghĩa là “Nhập Niết-bàn sau khi chết”; mà có nghĩa là mọi thứ phiền não chấp trước của thế gian vắng bặt không còn nữa, tức chỉ vô lậu giải thoát; điểm chủ trương chính của các nhà Đại thừa về Niết-bàn là chỉ cho một sự thật, đó là Niết-bàn hay pháp giới. Khi một cá nhân nào đó chứng ngộ mình là sự thật, sinh tử không khác với Niết-bàn thì cá nhân đó trở thành hoàn thiện giác ngộ. Tâm trí không còn vọng tưởng điên đảo phân biệt một cách mê mờ nữa về vật chất và kể cả cảm thọ nhận thức. Chúng ta sẽ chứng được trạng thái trong đó mình và mọi vật không có sự phân biệt ngăn cách, và không khác với sự tuyệt đối. Parinibbuto của Pāli chỉ có nghĩa là “hoàn toàn đi mất” “hoàn toàn thổi tắt” hay “hoàn toàn diệt” bởi vì Phật hay A-la-hán không còn sanh tử sau khi chết, nên không bị lệ thuộc trói buộc vào vô minh vọng tưởng điên đảo của chúng sanh nữa.

Từ những định nghĩa trên nên có những câu hỏi như: Cái gì xảy ra cho Phật hay một vị A-la-hán sau khi chết, bát Niết-bàn? Những câu hỏi như vậy thuộc loại những câu hỏi không được đức Đạo sư giải đáp (bất khả thuyết, avyàkata). Chính Ngài cũng xác nhận rằng không có danh từ nào trong ngôn ngữ loài người để có thể diễn tả cái trạng thái gì có thể xảy ra cho một vị A-la-hán sau khi chết, nó là như thế nào? Như khi Ngài trả lời cho du sĩ Parivràjaka, tên là Vaccha, đức Phật bảo những từ ngữ như “sanh” hay “bất sanh” không thể dùng trong trường hợp A-la-hán sau khi qua đời. Vì những pháp ấy: Sắc, thọ, tưởng, hành, thức luôn có những từ-ngữ như “sinh” và “không sinh” đi theo, trong khi một vị A-la-hán, những thứ này đã hoàn toàn bị tiêu diệt và bị bật hết gốc rễ, không bao giờ sinh khởi trở lại sau khi diệt độ.

Hình ảnh của một vị A-la-hán diệt độ được ví như một ngọn lửa đã tắt sau khi không còn thêm củi vào, hay ví với một ngọn đèn dầu đã hết. Trong những ví dụ này đức Đạo sư đã cho chúng ta thấy một cách rõ ràng rằng một ngọn lửa hay ngọn đèn đã tắt chính là chỉ cho con người chứ không phải Niết-bàn. Ở đây, “con người” gồm năm uẩn đã thực hiện Niết-bàn. Niết-bàn không bao giờ được so sánh với một ngọn lửa tắt hay một ngọn đèn tắt. Bởi vì ngọn lửa, ngọn đèn và con người là chỉ cho những pháp còn lệ thuộc vào, có sinh có diệt, bị luật vô thường chi phối, trong khi Niết-bàn vượt ra ngoài những hiện tượng tương đối đó. Niết-bàn vượt khỏi mọi ý niệm về nhị nguyên và tương đối. Vì nó vượt ra ngoài mọi khái niệm của chúng ta về thiện ác, phải trái, có không.

Ngay đến danh từ “hạnh phúc” dùng để diễn tả Niết-bàn, ở đây cũng có một ý nghĩa hoàn toàn khác biệt không phải là một

thứ hạnh phúc tầm thường của tình cảm do ái dục sinh ra. Hạnh phúc này chúng ta sẽ tìm thấy ý nghĩa của nó qua sự kiện đối đáp giữa tôn giả Xá-lợi-phất và Udàyi. Một hôm, tôn giả Xá-lợi-phất bảo Udàyi: "Ô bạn, Niết-bàn là hạnh phúc! Niết-bàn là hạnh phúc!" Khi ấy Udàyi liền hỏi: "Nhưng này bạn Xá-lợi-phất, hạnh phúc nào có thể có, khi không có cảm giác?" Câu trả lời của ngài Xá-lợi-phất vô cùng triết lý và vượt khỏi tầm hiểu biết thông thường: "Chính sự không có cảm giác ấy mới là hạnh phúc." Vì ở đây hạnh phúc không phải được quan niệm như là một biểu cảm của một cảm giác tình cảm bình thường, của một hữu tình chúng sanh, mà nó vượt ra ngoài trạng thái thường nghiệm của khổ đau và hạnh phúc mà chúng ta có được.

Do vậy, Niết-bàn cũng vượt ra ngoài mọi lý luận và phán đoán (atakkàvacara) tương đối. Dù chúng ta có đi vào trong những bàn cãi tư duy siêu hình đi nữa thì đó chỉ là một thứ tiêu khiển vô bổ của tri thức. Nói về Niết-bàn, Chân lý tối hậu hay Thực tại, chúng ta cũng sẽ không bao giờ hiểu được Niết-bàn với cách này, mà ngược lại chúng sẽ trở thành Niết-bàn của luân hồi sinh tử chứ không phải là Niết-bàn siêu nghiệm tự thân tác chứng của mỗi người. Bí mật của sự sống sẽ lộ diện khi hành giả thực hành con đường đưa đến diệt khổ thứ tư. Lúc này chúng ta liền thấy bí mật của sự sống, thực tại của mọi sự vật, đúng như thật chính nó. Khi bộ mặt thật chính mình đã được khám phá rồi, thì lúc đó là lúc chân lý được tìm thấy. Lúc này tất cả mọi sức mạnh quay cuồng phát sinh ra dòng sinh tử do phiền não vọng tưởng, điên đảo khuấy động sẽ tự nhiên trở nên vắng lặng và lúc này không thể tạo tác thêm nghiệp nào nữa. Bởi vì vọng tưởng điên đảo đã không còn nữa, không còn ham muốn sinh tử của dục ái nữa.

Thật ra trong giáo pháp, đức Phật đã phương tiện dùng hai hình thức Nhân quả và Duyên khởi, để một mặt đối trị về nhân quả tội phước, và mặt khác giải phóng những phương tiện đó qua duyên khởi để hoàn thành Trung đạo giả danh trở về Không tánh. Đó là con đường giải thoát thật sự như chính trong kinh Xà Dụ, hệ Pāli đã dạy: "Chánh pháp còn buông bỏ huống chi là phi pháp". Đức Phật chưa bao giờ chủ trương lấy Hữu-Vô làm lập trường chính để đưa chúng sanh đến giải thoát cả, mà Ngài chủ trương: "Mọi vật đều không" (Sarvam sùnyam) nhằm phủ định có và không của các pháp và xiển dương tự tánh Không, cũng là mở bày cho một hướng đi vượt thoát, đó là Trung đạo qua tướng giả danh. Chính vì Không này mà các nhà Tiểu thừa sau này đã quan niệm sai lầm về nó, để đẻ ra một cái tự tánh thực hữu nào đó của các pháp, mà đi ngược lại chính quan điểm của đức Phật. Cũng chính vì muốn khôi phục lại con đường của đức Phật, ngài Long Thọ Bồ-tát mới viết ra bộ luận Trung quán, nhằm xiển dương con đường Trung đạo mà đức Phật đã từng đi, đã từng sống với nó. Ngài Long Thọ bảo cái Không ở đây không phải là cái không của không đối lập với cái có, mà là cái KHÔNG của :

Các nhân duyên sanh pháp

Ta nói tức là Không

Đó cũng là giả danh

Cũng là nghĩa Trung đạo.

(Trung quán luận, phẩm quán Tứ đế)

Ở đây, mọi vật đều Không, được quan niệm như là một cứu cánh để phá hủy tất cả mọi quan điểm sai lầm về các pháp. Qua đó, Bát Bất được Ngài sử dụng như là một phủ định tuyệt đối cho phương pháp luận của Ngài, nhằm triệt tiêu mọi chấp thủ có-không (nhị nguyên), vừa xây dựng lý duyên khởi hiện tướng qua Trung đạo giả danh để hiển Thể duyên khởi Tánh Không của chúng như trong bài kệ trên đã nói.

Người đã chứng ngộ Chân lý, Niết-bàn, chính là con người đang đi trên con đường hạnh phúc tại trần gian này. Người ấy giải thoát khỏi mọi "thứ mặc cảm" và "ám ảnh", mọi phiền não và lo âu làm cho mọi người điêu đứng hoang mang. Giờ đây, người đã đang đi trên con đường Trung đạo, họ không hối tiếc quá khứ, cũng không mơ mộng về tương lai. Họ sống hoàn toàn trong hiện tại với tâm không còn phân biệt nhị nguyên tốt xấu, phải trái, thiện ác. Họ vui vẻ, hoan hỉ, thưởng thức sự sống thuần khiết, các giác quan đều khinh an, không còn lo lắng, bình an và thanh thoát.

Vì họ giải thoát dục vọng, ích kỷ, hận thù, vô minh, kiêu căng, ngã mạn và tất cả mọi thứ "bất tịnh" xấu xa của con người mà họ đã có được từ những sai lầm do vọng tưởng điên đảo mang lại. Họ đã làm trong sạch, trở nên từ hòa, lòng thương yêu, từ bi, tử tế, thiện cảm, thông cảm và khoan dung tự nhiên biểu lộ một cách tự nhiên. Họ phục vụ kẻ khác một cách trong sạch nhất không mưu cầu và hậu ý, vì không còn nghĩ về mình. Họ không kiếm chác gì, tích chứa gì, ngay cả những gì thuộc tâm linh, bởi vì họ đã thoát khỏi ảo tưởng về ngã, và lòng khao khát "trở thành." Nên giờ này cuộc sống trở thành thanh tịnh, ba nghiệp thân, khẩu, ý không là tác nhân của mọi thứ vọng tưởng điên đảo nữa, mà là một cuộc sống hoàn toàn mang bộ mặt mới của giải thoát và tự tại.

IV - SỰ THẬT VỀ CON ĐƯỜNG (Marga-satya):

Sự thật thứ tư là con đường trực tiếp đưa đến sự giải thoát chấm dứt khổ đau. Sự thật này là tác nhân giải thoát hiện tại đưa đến chấm dứt quả khổ gần hay xa trong tương lai theo luật tắc nhân quả biến dịch hay phân đoạn của xuất thế gian. Là con đường Trung Đạo (Madhyamā-Paratipad), tránh xa hai cực đoan tà chấp là chạy theo tìm kiếm hạnh phúc qua khoái lạc giác quan vật chất thấp hèn, thường nghiệm, không mang lại bất cứ lợi ích nào trong hiện tại cũng như tương lai sau đó, và tìm kiếm hạnh phúc qua hình thức khổ hạnh tự ép xác dưới nhiều hình thức khác nhau, vì sự tìm kiếm này cuối cùng cũng không thấy hạnh phúc đâu mà chỉ mang lại thân tàn ma dại, ảnh hưởng trực tiếp lên tinh thần buồn khổ chán chê mất tính tự chủ sáng suốt.

Theo giáo thuyết A-hàm mà nói thì nhờ vào thực tiễn của con đường này mà chính đức Đạo sư đã xa lìa chủ nghĩa khoái lạc và khổ hạnh trong thực hành trước khi Ngài thành đạo. Đức Đạo sư với kinh nghiệm của chính mình, Ngài đã tìm ra Trung Đạo và nhờ vào chính nó mà hoàn thành trí tuệ giải thoát đưa đến Bồ-đề Niết-bàn. Đó chính là con đường trung đạo tám ngành, hay nói một cách chính xác hơn thì chân lý mười hai nhân duyên, nếu đem lý giải thì chính nhờ vào nó mà đức Phật đã xa lìa chủ trương thường kiến, chấp chặt vào ngã cho là một chủ thể sinh mệnh hữu tình chúng sanh luôn tồn tại; cùng xa lìa chủ trương đoạn kiến cho rằng sau khi chết hữu tình chúng sanh sẽ vĩnh viễn mất luôn không còn tồn tại nữa; hay xa lìa lập trường chủ trương tự nhiên trong những kiến giải của hữu kiến thế gian, cùng chủ trương chủ nghĩa hư vô cho rằng tất cả đều là không, không có gì hết của vô kiến mà tất cả mọi người vào lúc bấy giờ dùng bốn cách nhìn thiên kiến sai lệch này đối với nhân sinh và vũ trụ, trong lúc Ngài quán thuận và nghịch mười hai nhân duyên này. Đó gọi là chánh kiến của trung đạo quán. Trung Đạo này thường được diễn tả là Bát chánh đạo (āryāṣṭāṅgika-mārga): tám con đường chân chính, bởi vì nó gồm có tám ngành, cũng có thể gọi là tám phạm trù:

1- Chánh kiến (samyag-dṛṣṭi): sự thấy biết chân chính, tức là thấy khổ đau về vật chất cũng như tinh thần là khổ đau, thấy sự tập khởi của khổ đau là sự tập khởi khổ đau, thấy sự diệt tận của khổ đau là sự diệt tận khổ đau, thấy con đường đưa đến sự diệt tận là con đường đưa đến sự diệt tận khổ đau; có nghiệp thiện ác, có quả báo nghiệp thiện ác, có đời này đời kia, có cha có mẹ, có chân nhơn đi đến nơi thiện, hướng thiện; đối đời này đời kia có thể tự giác ngộ, tự thân tác chứng thành tựu đạo quả giải thoát.

2- Chánh tư duy (samyag-sankappa): suy nghĩ chân chính, tức là có ý chí đúng, phân biệt đâu đúng đâu sai, hiểu biết nhớ nghĩ chính xác, tức là không có tham dục giác, sân nhuế giác và hại giác.

3- Chánh ngữ (samyag-vāca): lời nói chân chính, tức là lời nói đúng đắn, chân thật. Tức là không còn sử dụng những lời nói dối, lời nói hai lưỡi đâm thọc gây chia rẽ, lời nói thô ác xấu xa, lời nói thêu dệt thêm bớt không chính xác.

4- Chánh nghiệp (samyag-kammanta): còn gọi là chánh hạnh, là việc làm chân chính, tức là những hành động trong tạo tác đúng với Chánh pháp, xa lìa sát sinh, không cho mà lấy, cho đến việc tà hạnh, những giới chúng ta đã phát nguyện thọ trì.

5- Chánh mạng (samyag-ājīva): sự sống chân chính, tức là chúng ta bỏ lối sống mê tín sử dụng chú thuật cầu đảo… theo tà mạng. Phải như pháp mà cầu y phục đồ ăn thức uống, giường nằm, thuốc men trị bệnh và tất cả những phương tiện tùy thân khác trong sinh hoạt hằng ngày.

6. Chánh tinh tiến (samyag-vāyāma): cố gắng chân chính, tức là luôn cố gắng nỗ lực trong việc chuyển ác thành thiện đối với cuộc sống: Nên phát nguyện đối với những điều ác đã phát sinh thì nên tìm cách tiêu diệt chúng, những điều ác chưa phát sinh thì không khiến chúng phát sinh, những điều thiện chưa phát sinh thì nên tìm cách khiến cho nó phát sinh ra, những điều thiện đã phát sinh rồi hãy tiếp tục làm cho nó tăng trưởng nhiều hơn nữa.

7- Chánh niệm (samyag-satti): nhớ tưởng chân chính, là ý nhớ nghĩ đến thân, thọ, tâm, pháp. Đó là bốn pháp mà chúng ta cần phải nhớ nghĩ đến, còn gọi là bốn niệm xứ.

8- Chánh định (sammā samādhi): tập trung chân chính, tức là xa lìa các pháp dục ác bất thiện để thành tựu bốn thiền từ sơ thiền đến tứ thiền.

Trong cuộc đời thuyết pháp độ sinh của đức Đạo sư qua bốn mươi lăm năm, Ngài luôn luôn tùy thuộc vào căn cơ trình độ hiểu biết của mọi chúng sinh hữu tình mà dùng con đường đưa đến sự diệt khổ đau tám ngành này mà theo đó giảng dạy cho đồ chúng của mình. Ngài giảng dạy chúng bằng những phương cách khác nhau và cách dùng dụng ngữ cũng khác nhau cho những người có trình độ hiểu biết cảm thụ khác nhau, tùy trình độ phát triển cho phù hợp với trình độ, mọi tầng lớp trong xã hội vào lúc bấy giờ. Nhưng tinh túy nội dung tư tưởng giải thoát của nó vẫn nhất quán trong thuyết giáo của mình, hàng trăm ngàn bài thuyết giáo rải rác trong ba tạng giáo điển của Ngài, được chúng ta tìm thấy đều nói lên nội dung tư tưởng giải thoát của Bát Chánh Đạo, qua sự hoàn thiện tam vô lậu học Giới-định-tuệ trong mục tiêu làm trong sạch ba độc tham-sân-si bằng vào thanh tịnh hóa ba nghiệp thân khẩu ý, qua tám phạm trù được thể hiện trong cuộc sống.

Qua tám phạm trù hay tám ngành này, được phân bố theo chức năng của ba học trong việc tu tập đối với kỷ luật tâm linh những lời dạy của đức Phật. Như vậy, không nhất thiết là phải theo thứ tự từ một cho đến tám trong việc áp dụng thực hành theo thứ tự như trên. Chúng phải được thực hành phát triển gần như cùng lúc với nhau, càng nhiều càng tốt tùy

theo khả năng căn cơ từng người một. Tất cả tám phạm trù này, chúng liên kết nhau và mỗi phạm trù hỗ trợ cho sự đào luyện những phạm trù khác.

Tám phạm trù này chúng được phân nhóm vào ba học Giới (Sila) Định (Samādhi) và Huệ (Pannā) thì chúng sẽ tùy thuộc vào đó mà mang ý nghĩa và giá trị của từng nhóm một.

Giới (sila) một kỷ luật phổ quát dành cho việc xây dựng tình yêu và tình thương xót đối với tất cả mọi sinh vật hữu tình chúng sanh đang hiện hữu, theo ý nghĩa nền tảng căn bản của giáo lý đức Phật. Đức Phật ban bố giáo lý từ bi của Ngài trong tu tập tự lợi và lợi tha như kinh Đại Phương Đẳng 24, T. 13, p. 0170b dạy: "Bồ-tát Ma-ha-tát nào muốn thành tựu Chánh đẳng Chánh giác thì phải tu tập từ bi." Hay vì muốn lợi ích cho nhiều người, hạnh phúc cho nhiều người, do từ bi đối với thế gian, trong kinh Ưu-bà-tắc giới 7, T. 24, p. 1074c, đức Phật dạy: "Này Thiện nam! Người trí nên phải quán sát như vầy: 'Tất cả phiền não là oán lớn đối với ta. Vì sao vậy? Vì phiền não có khả năng tự phá mình và phá người. Vì nhân duyên này, nên ta phải tu tập tâm từ để vì lợi ích tất cả chúng sanh và vì muốn được hoàn thiện vô lượng pháp. Nếu có người nào bảo lìa từ bi mà có được thiện pháp thì việc này không nơi nào có!"

Theo đức Đạo sư, mỗi người chúng ta muốn hoàn thiện cho chính mình thì phải phát triển cả hai đức tính bi (karuṇā) và trí (jñāna) song song với nhau. Ở đây, 'Bi' tượng trưng cho trái tim biểu thị cho tình cảm, có nghĩa là chỉ cho lòng thương xót, yêu mến người và vật, sự tử tế với nhau, khoan dung độ lượng, nói chung chỉ cho lòng trắc ẩn đối với cái khổ của người khác mà khởi tâm muốn cứu khổ, trong khi 'Trí' tượng trưng cho khối óc thuộc về khía cạnh tri thức hiểu biết, đối với đạo lý tất cả mọi sự vật có khả năng đoán định phân biệt chuyện thị phi, chánh tà mà lựa chọn lấy bỏ, nên gọi là trí. Nếu chúng ta chỉ phát triển phần tình cảm mà quên đi phần tri thức lý trí, thì chúng ta dễ trở thành những kẻ ngu si tốt bụng không biết phân biệt được đâu là tốt xấu, việc gì nên làm và việc gì không nên làm! Trong khi nếu chúng ta chỉ phát triển khía cạnh tri thức lý trí mà bỏ quên tình cảm thì, chúng ta sẽ dễ trở thành một người trí có tim sắt đá không biết cảm thông thương xót rung động trước mọi người ngoài ta ra. Vì vậy muốn hoàn thiện một con người, người ta phải phát triển về cả hai mặt tình cảm và lý trí đồng đều. Đó là mục đích thăng hoa của lối sống theo đức Phật qua luật tắc nhân quả thế gian; trong đó trí huệ và từ bi liên quan mật thiết với nhau như ta sẽ thấy sau này qua ba vô lậu học, trong tiến trình tu tập thực hành đưa đến giải thoát đau khổ tùy theo trình độ căn cơ lệ thuộc về nhân quả hay duyên khởi.

I - GIỚI: Trong Giới, theo chúng tôi thì bao gồm năm phạm trù chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm. Trong năm phạm trù này thì ba phạm trù đầu thuộc về điều thân nói chung, trong đó có thân và khẩu giới, nơi trực tiếp tạo ra nghiệp nhân để đưa đến kết quả báo nghiệp sau đó thuộc hệ nhân quả, thuộc hành vi đạo đức của lời nói và hành động, mà mọi người có thể nhận thấy được những hành vi cử chỉ cùng lời nói có đạo đức hay không đạo đức được thể hiện ra một cách rõ nét nhất, và cũng nhờ có những hành vi này mà chúng ta có thể đánh giá được ý hành của mỗi cá nhân được thể hiện qua chúng là thiện hay bất thiện, là đúng pháp hay không đúng pháp. Còn hai phạm trù sau tức là Chánh tinh tấn, Chánh niệm thuộc về điều tâm (ý giới), trước khi vào Định thật sự.

Theo ba học thì chánh ngữ của khẩu thuộc về Giới, nếu miệng chúng ta không phát ra những lời nói dối trá; không phát ra lời nói vu khống, hay nói những lời có thể gây thù hằn, ghét bỏ, bất hòa, hay gây gổ mạ lị giữa những cá nhân hay những nhóm người lẫn nhau; không nói lời thô lỗ, vô lễ, ác độc, thóa mạ; không nói lời mách lẻo, vô ích, xuẩn ngốc. Chúng ta cố gắng nhẫn nhịn, không nói những thứ ngôn ngữ sai quấy và độc hại ấy đối với những người chung quanh chúng ta khi giao tiếp qua lời nói của cửa miệng, mà chúng ta chỉ dùng những thứ ngôn ngữ chân thật từ hòa dịu dàng, những từ ngữ thân thiện, khoan hòa, êm ái và nhã nhặn mà thuật ngữ đức Phật gọi là ái ngữ, có ý nghĩa và lợi ích thì ngay lúc đó miệng chúng ta không những trở nên trong sạch mà còn tỏa ra hương vị của từ bi và giải thoát mà chính ý chúng ta cũng thể hiện được sự trong sạch và hương từ bi thơm mát nữa. Từ đó khi chúng ta giao tiếp với nhau, mọi người sẽ không còn nói năng bừa bãi, cẩn thận đúng lúc và đúng chỗ. Trường hợp nếu không thể nói được những lời nói lợi ích cho nhau thì, tốt hơn nên giữ sự im lặng. Đó chính là những thể hiện của chánh ngữ qua giới trong lúc hành giả tu tập.

Giới học này không chỉ được giới hạn qua miệng (khẩu) của lời nói mà còn được giới hạn qua mọi hành vi tạo tác của thân nữa. Ở đây Chánh nghiệp thuộc về thân nhằm thể hiện những hành vi tạo tác tương ưng với đạo đức, khả kính và hòa nhã. Trong đó, đức Đạo sư khuyên chúng ta nên từ bỏ sự sát hại sinh mạng, sự trộm cắp; có làm có ăn bình đẳng trong sự nghiệp của mỗi người, tránh xa mọi sự tà dâm không có lợi cho chính gia đình mình và gia đình người khác trong hạnh phúc, trong một cuộc sống hòa nhã tương kính lẫn nhau trong một cộng đồng xã hội nhân bản. Khi mà thân chúng ta không hành động tạo tác những hành vi có hại cho mình, cho người, cho xã hội thì chúng ta nên tránh xa và ngược lại phóng sanh, giúp đỡ mọi người cả về vật chất lẫn tinh thần cùng tạo mọi sự an lạc hạnh phúc cho chính mình và xã hội. Đó gọi là tu tập Chánh nghiệp qua những hành vi và mọi tạo tác do thân mang lại sự trong sạch hạnh phúc cho chính bản thân mình, mọi người cùng xã hội được thể hiện bên ngoài phát xuất từ ý chí thanh tịnh.

Ngoài những hành vi tạo tác do thân trực tiếp tạo ra như giết hại, trộm cắp, tà dâm của nghiệp, còn có những nghề nghiệp

cũng từ tự thân mỗi người mang lại sự thiệt hại cho người khác, cho xã hội như sống bằng những nghề mê tín phù phép chú thuật, buôn bán khí giới, nước uống say sưa, độc dược, ma túy, giết hại súc vật, lừa dối v.v… mà đức Đạo sư gọi là lối sống theo tà mạng cũng được Ngài nhắc đến trong tám phạm trù đó là Chánh mạng. Ở đây, chúng ta phải sinh sống bằng một nghề nghiệp chính đáng, không tạo ra tội cho chính mình và không có hại cho người, vật.

Ba phạm trù này (Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng) của Bát chánh đạo thiết lập hành vi đạo đức cho mọi chúng sanh hữu tình trong việc thể hiện trực tiếp thanh tịnh hóa hai nghiệp thân khẩu. Ở đây, nếu nói theo ý nghĩa của thiền định trong mọi lúc mọi nơi thì ba phạm trù này thuộc điều thân trong mọi sự sinh hoạt, hoạt động hằng ngày mà giới là hình thức để chúng ta thể hiện hành vi đạo đức và luân lý trong Phật học, cốt khiến cho cuộc sống cá nhân và xã hội đầy hạnh phúc an lạc. Vì vậy, không thể có sự phát triển tâm linh sâu xa nào, nếu không có căn bản đạo đức này. Đó gọi là ba phạm trù thể hiện đạo đức trong việc thanh tịnh hai nghiệp thân khẩu của luật học, mà trong thiền học thì gọi là điều thân.

Kế đến là Kỷ luật Tâm linh (luật học) tức là phương pháp điều tâm (ý) (thiền học), trong đó bao gồm hai phạm trù Chánh tinh tiến, và Chánh niệm. Trong hai phạm trù này thuộc phạm vi ý chí tạo ra nghiệp nhân để dẫn đến nghiệp quả của chúng ta, tức chỉ cho đầu mối trực tiếp cho mọi sự tái sinh trong ba cõi luân hồi. Ở đây nói đến phạm vi nỗ lực của ý chí trong cả hai lãnh vực chỉ ác hành thiện. Chính Chánh tinh tiến là ý chí mạnh mẽ để ngăn ngừa những điều xấu ác chưa phát sinh thì không cho chúng phát sinh; trừ bỏ những điều xấu ác đã phát sinh; làm phát sinh những điều thiện chưa được phát sinh và nuôi dưỡng làm tăng trưởng những điều thiện đã phát sinh chính ngay trong cuộc sống của mỗi người trong chúng ta (phần này sẽ trình bày trong phần Tứ chánh cần). Để rồi từ đó chúng ta không những chỉ kiểm soát điều tâm ý của mình thôi mà còn tiến xa hơn nữa trong việc kiểm soát mọi hoạt động của thân qua những cảm giác và cảm thọ trong việc để ý, chú ý đến từng ý niệm.

Ở đây, Chánh niệm luôn luôn làm việc này, là lúc nào cũng biết rõ, ý thức một cách đầy đủ và chú ý về những hoạt động của thân xác (kàya); những hoạt động tâm ý (citta); những ý tưởng, tư tưởng, quan niệm về những sự vật (dhamma) và những cảm giác hay cảm thọ (vedanā) của chúng ta.

Đối với những hoạt động của thân xác, chúng ta phải nhận thức một cách rõ ràng về bất tịnh cùng sự hiện hữu và biến dịch của chúng theo nhân duyên trong cuộc sống của mỗi người.

Đối với những hoạt động của tâm thức, chúng ta phải ý thức và nhận thức rõ xem tâm mình có tham dục hay không, có thù hận hay không, có vọng tưởng si mê hay không, tâm ý chúng ta hiện đang phân tán hay tập trung v.v… phải biết rõ ràng và chính xác như chính nó. Với cách thức như vậy, chúng ta bất cứ lúc nào cũng phải luôn có ý thức về mọi động tác của tâm ý, xem sự sinh và diệt của chúng như thế nào.

Đối với những ý nghĩ hay tư tưởng, quan niệm và các pháp người ta cần phải biết tính chất của chúng, chúng sinh diệt ra sao, phát triển như thế nào và bị tiêu diệt ra làm sao v.v…

Đối với những cảm giác, cảm thọ, chúng ta phải ý thức rõ ràng về tất cả những hình thái của chúng, nào là vui, khổ, hoặc không vui không khổ, chúng đã hiện hữu và biến dịch như thế nào theo định luật vô thường chi phối ở trong mỗi chúng ta (phần này sẽ được trình bày trong Tứ niệm xứ).

Đó là hai phạm trù điều tâm của Bát chánh đạo được phối hợp với Giới trong ba vô lậu học, trước khi đưa đến Định của ba vô lậu học của phạm trù Chánh định trong Bát chánh đạo.

II - ĐỊNH: Phạm trù thứ tám của Bát chánh đạo là Chánh định, phạm trù này đưa đến bốn Thiền-na (dhyānā). Trong sơ thiền, tất cả những pháp ác bất thiện của dục giới tuy đã lìa bỏ được không còn hiện hữu nữa, nhưng những cảm thọ hoan hỷ (hỷ) hạnh phúc (lạc) của dục giới, có giác có quán (có tầm có từ) cùng với vài hoạt động tâm lý phân biệt thô tế vẫn còn được duy trì trong đối trị. Cho đến nhị thiền thì giác và quán đã được đoạn trừ, tín căn được hình thành và tất cả mọi hoạt động tri thức đều bị loại bỏ, bên trong sự trong sạch, sự an tĩnh và nhất tâm được phát triển, chỉ có những cảm giác hoan hỷ (hỷ) hạnh phúc (lạc) vẫn còn được giữ lại. Đến tam thiền thì cảm giác hoan hỷ hoạt động cùng hạnh phúc (lạc) ở nhị thiền biến mất, chỉ còn lại duy nhất có cảm giác hạnh phúc (lạc) vẫn tồn tại, trụ vào cảnh giới 'hành xả' không khổ không vui, cộng với sự khinh an thanh thoát của ý thức xuất hiện nhờ chánh niệm chánh tri. Cho đến tứ thiền thì cảm giác hạnh phúc khinh an không còn nữa, mọi cảm giác đều tan biến; chỉ còn lại ý niệm thuần tịnh.

Trong phạm trù này, tâm được huấn luyện, khép vào kỷ luật và phát triển nhờ bốn thiền-na của Chánh định mà có được tánh cảnh nhất tâm thuần tịnh.

III - TUỆ: Hai phạm trù còn lại Chánh tư duy và Chánh kiến biểu thị cho Trí huệ, sau khi đã nhờ điều hòa thanh lọc thân-tâm và nhờ bốn thiền-na đạt được tánh cảnh nhất như thanh tịnh như trên, chúng tôi đã trình bày theo phương pháp thanh lọc điều thân-tâm của hệ thống nhân quả, để rồi chúng sanh hữu tình chúng ta có được kết quả trí tuệ phát sinh nhờ vào những nhân tố tạo tác trước đó qua kỷ luật thanh lọc đào luyện tâm linh mà đức Đạo sư đã chỉ dạy. Ở đây Chánh kiến, chánh tư duy là hai phạm trù biểu thị cho lãnh vực trí tuệ.

Chánh kiến là sự thấy biết mọi sự đúng như thật, và chỉ có Tứ đế mới giải thích sự vật đúng như thật. Bởi vậy Chánh kiến là thấy, hiểu Tứ đế. Sự hiểu biết này phát xuất từ trí huệ cao cả nhất, thấy được thực tại tối hậu. Theo Phật giáo có hai thứ hiểu biết: Cái gì chúng ta thường hiểu biết thì cái hiểu biết đó gọi là tri thức, một trí nhớ nhờ vào tích trữ kinh nghiệm, một sự lãnh hội của tri thức về vấn đề nào đó tùy thuộc vào một vài chi tiết đã cho. Đấy gọi là "cái hiểu biết tùy thuộc" (anubodha). Nó chỉ là một cái hiểu biết cạn cợt trên mặt hiện tượng chứ không phải bản chất, không sâu sắc lắm. Sự hiểu biết sâu sắc thực sự đó chính là sự thâm nhập (pativedha), thấy biết sự vật ngay từ trong bản chất của nó mà không cần tên gọi hay nhãn hiệu, sự thâm nhập này chỉ có được khi tâm đã sạch mọi pháp ác bất thiện cấu bẩn và hoàn toàn phát triển nhờ thiền định mà có được.

Chánh tư duy chỉ những tư tưởng khước từ những vị kỷ xấu xa của chấp ngã chấp pháp ràng buộc, hay giải thoát tất cả những khổ đau từ thân miệng ý phát sinh, để hình thành bình đẳng tánh tướng trong ý tưởng về tình thương yêu vô ngã, và về bất bạo động, dàn trải ra khắp cả muôn loài. Những ý tưởng về sự giải thoát, tình yêu vô ngã và bất bạo động được nhóm họp và phát sinh về phía trí huệ. Điều đó chứng tỏ rằng trong trí huệ chân thật vốn có những đức tính cao cả này, và mọi tư tưởng về tham dục, sân hận, si mê, bạo động nói chung là các pháp ác bất thiện đều phát xuất và có mặt từ sự thiếu trí huệ trong mọi lãnh vực của đời sống như cá nhân và, xã hội, nên từ đó cá nhân, xã hội trở thành bất an, khổ đau xuất hiện.

Từ sự miêu tả sơ lược về Bát chánh đạo, ta có thể thấy rằng đấy là một lối sống phải được mỗi người tuân theo, thực hành và phát triển trong sự phối hợp với ba vô lậu học. Nó là tự-kỷ-luật điều thân xác, điều lời nói và điều tâm (ý nghĩ), tự phát triển và tự thanh lọc để trở thành thanh tịnh. Sự phối hợp ở trên, chúng tôi căn cứ vào luật tắc nhân quả để hình thành nên có sự phối hợp sắp xếp có trước có sau như vậy; nhưng nếu đứng về mặt duyên khởi thì đúng là không có phạm trù nào hay ba vô lậu học có trước có sau, hay theo bất cứ một thứ tự sắp xếp nào hết, mà chúng tùy thuộc vào sự hiện hữu hiện quán mà trong cuộc sống và căn cơ của chúng ta mà hình thành và ở trong nhau. Ở đây, không dính líu gì đến đức tin, cầu nguyện, thờ phụng hay nghi lễ. Theo nghĩa này thì, không có gì có thể gọi là có tính cách tôn giáo thông thường mà nó là một phương pháp rèn luyện điều tiết thanh lọc thân tâm. Nó là con đường đưa chúng ta đến sự thực chứng chân lý rốt ráo tối hậu, dẫn đến mọi sự tự do hoàn toàn, hạnh phúc và bình an sau khi hoàn thiện tâm linh nhân bản về mặt đức và trí.

Ngoài ra, lý Tứ đế còn phân ra làm ba giai đoạn, mỗi giai đoạn có bốn hành tướng gọi là tam chuyển thập nhị hành tướng:

a) Lần chuyển ban đầu gọi là Thị chuyển: "Đây là sự thật về Khổ, đây là sự thật về sự tập khởi khổ, đây là sự thật về diệt khổ, đây là sự thật về con đường đưa đến sự diệt khổ."

b) Lần chuyển thứ hai gọi là Khuyến chuyển: "Đây là sự thật về khổ chúng ta nên biết tất cả, đây là sự thật về sự tập khởi khổ chúng ta nên đoạn trừ, đây là sự thật về diệt khổ chúng ta nên chứng, đây là sự thật về con đường đưa đến diệt khổ chúng ta nên tu tập."

c) Lần chuyển thứ ba gọi là Chứng chuyển: "Đây là sự thật về khổ Ta đã biết tất cả, đây là sự thật về sự tập khởi khổ Ta đã đoạn, đây là sự thật về diệt khổ Ta đã chứng, đây là sự thật về con đường đưa đến sự diệt khổ Ta đã tu tập." Đó gọi là mười hai hành tướng.

Và như thế, cứ trong mỗi sự thật (đế) đều có ba lần chuyển thành mười hai hành tướng. Như vậy tất cả cộng lại là mười hai lần chuyển thành bốn mươi tám hành tướng. Ở đây, chúng ta dùng sự thật về khổ mà nói thì: "Đây là sự thật về khổ" chỉ cho "Thị tướng chuyển", và "Nên biết tất cả sự thật về khổ này" là chỉ cho "Chuyển tướng chuyển", còn "Đã biết tất cả sự thật về khổ này" là chỉ cho "Chứng tướng chuyển". Đó là ba lần đức Đạo sư nói về ba lần chuyển về sự thật thứ nhất tức Khổ đế. Cũng vậy, trong ba đế còn lại như tập, diệt, đạo thì cũng lại chuyển mỗi đế cũng ba lần như vậy, cộng tất cả lại thành bốn mươi tám hành tướng. Trong ba lần chuyển này cứ theo thứ tự mà chúng ta phối hợp đối với kiến đạo, tu đạo và vô học đạo. Trong mỗi một lần chuyển như vậy có đầy đủ sự hiện diện bốn hành tướng của nhãn, trí, minh và giác. Như trong kinh Chuyển pháp luân của Luật tạng, Tứ phần quyển 32, đức Đạo sư đã dạy:

"Bốn Thánh đế. Thế nào gọi là Thánh đế? Là khổ Thánh đế, khổ tập Thánh đế, khổ tận Thánh đế, khổ xuất yếu Thánh đế

Những gì gọi là khổ Thánh đế?

Sanh khổ, già khổ, bệnh khổ, chết khổ, thù ghét tụ hội khổ, ái biệt ly khổ, muốn điều gì không được là khổ. Nói một cách ngắn gọn, năm thạnh ấm là khổ. Đó gọi là khổ Thánh đế. Lại nữa, khổ Thánh đế cần được biết thì Ta đã biết. Đây nên tu đạo tám chánh: Chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định

Những gì là khổ tập Thánh đế?

Ái lạc vốn được phát sinh từ trước do duyên nơi ái và tương ưng với dục. Đó là khổ tập Thánh đế. Lại nữa, diệt khổ tập Thánh đế cần diệt thì Ta đã diệt và tác chứng, nên tu tám chánh đạo: Chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh

hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định.

Những gì là khổ tận Thánh đế?

Ái kia đã vĩnh viễn đoạn tận, vô dục, tịch diệt, xả, xuất ly, giải thoát, vĩnh viễn diệt tận, tịnh chỉ, không còn hang ổ. Đó gọi là khổ tận Thánh đế. Lại nữa, khổ tận Thánh đế cần được chứng đắc Ta đã tác chứng, nên tu tám chánh đạo: Chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định.

Những gì là khổ xuất yếu Thánh đế?

Con đường của Hiền thánh có tám chánh này: chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định. Đó là khổ xuất yếu Thánh đế. Lại nữa, khổ xuất yếu Thánh đế này cần được tu tập thì Ta đã tu tập.

Khổ Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, phát sinh trí, phát sinh giác, phát sinh minh, phát sinh thông, phát sinh huệ, đắc chứng. Lại nữa, nên biết khổ Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã biết khổ Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, phát sinh trí, phát sinh giác, phát sinh minh, phát sinh thông, phát sinh huệ. Đó gọi là khổ Thánh đế.

Khổ tập Thánh đế đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, phát sinh trí, phát sinh giác, phát sinh minh, phát sinh thông, phát sinh huệ. Lại nữa, nên diệt khổ tập Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã diệt khổ tập Thánh đế nầy, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Đó gọi là khổ tập Thánh đế.

Khổ tận Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, nên tác chứng khổ tận Thánh đế nầy, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã tác chứng, khổ tận Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ.

Khổ xuất yếu Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, nên tu khổ xuất yếu Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã tu khổ xuất yếu Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ.

Đó là bốn Thánh đế. Nếu Ta không tu bốn Thánh đế nầy, với ba lần chuyển thành mười hai hành tướng, mà không biết như thật thì nay Ta không thành đạo Vô thượng chánh chơn. Song ta đối với bốn Thánh đế, với ba lần chuyển thành mười hai hành tướng, như thật đã biết, nên nay Ta thành đạo Vô thượng chánh chơn, không còn gì nghi ngờ."

Tóm lại, bốn sự thật mà đức Đạo sư đã từng kinh qua chứng đắc và đem nó ra để dạy lại cho đồ chúng đệ tử, nên thực hành như chính Ngài nếu muốn thoát khỏi khổ đau.

Sự thật thứ nhất là khổ đau, đó là kết quả bản chất của chính sự sống mà chúng sanh hữu tình đang gánh chịu, nỗi khổ đau này, những buồn vui của nó chính trong cuộc sống của mỗi hữu tình chúng sanh về tâm và vật, chúng luôn luôn mang bộ mặt bất toàn giả tạm và không làm vừa lòng mỗi chúng ta, do vô thường và huyễn hóa. Về sự thật này, thì chúng ta phải hiểu và biết nó như một sự kiện như thật, một cách chính xác và đầy đủ (parrinneyya).

Sự thật thứ hai là Nguồn gốc tập khởi của khổ đau, tức chỉ cho nguyên nhân mọi thứ dục vọng, mọi khát khao của ái, và tương ưng với tất cả những đam mê xấu xa bất tịnh khác câu hữu với vô minh, đưa chúng ta đến kết quả đau khổ, trôi lăn trong sinh tử luân hồi ba cõi. Ở đây, chúng ta không những chỉ hiểu sự kiện này một cách như thật chính nó thôi, mà chúng ta còn phải nỗ lực từ bỏ, loại bỏ nó, bằng cách diệt trừ và nhổ nó tận gốc rễ (pahàtabba) để nó không còn là nguyên nhân trực tiếp đưa chúng ta đến hậu quả khổ đau, trong hiện tại và tương lai nữa.

Sự thật thứ ba là sự Chấm dứt khổ đau, đạt Niết-bàn, chân lý tuyệt đối, hay là thực tại tối hậu, là kết quả sau khi chúng sanh hữu tình thực hiện con đường trung đạo. Ở đây, việc thực hành của chúng ta là phải thực chứng nó (sacchikàtabba), bằng vào những nỗ lực cả thân và tâm trong việc thực hiện thanh tịnh hóa ba nghiệp.

Sự thật thứ tư là Con đường đưa đến thực chứng Niết-bàn. Ở đây, chúng ta nói đến vấn đề con đường đưa đến thực chứng, tức là nói đến con đường thực hành qua Thánh đạo tám nghành, không chỉ hiểu biết về con đường, dù có thấu triệt bao nhiêu đi chăng nữa thì cũng không ích lợi gì. Trong trường hợp này, việc của chúng ta là phải đi theo con đường ấy và tuân giữ nó (bhàvetabba) về hai mặt thân và tâm, làm cho ba nghiệp thanh tịnh. Có như vậy, chúng ta mới đạt được mọi

sự an lạc ngay trong cuộc sống này, mà không cần tìm đâu xa ngoài thế gian này.

- 01. Mười hai nhân duyên (dvādaśāṅgapratītya-samutpāda)
- 02. Bốn sự thật (catur-vidhaṃ satyam)
- 03. Tứ niệm trụ (catvāri smṛty-upasthānāni)
- 04. Tứ chánh cần (Catvāriprahāṇāni)
- 05. Tứ thần túc (Catvāra-ṛddhipādāḥ)
- 06. Ngũ căn - Ngũ lực (Pañcānāmindriyāṇām - Pañcānāṃ balānām)
- 07. Thất giác chi (Saptabodhyaṅgāni)
- 08. Bát chánh đạo

12 Nhân duyên - Thập Nhị Nhân Duyên - Phật Dạy phương pháp thoát vòng sanh tử luân hồi

THAP NHI NHAN DUYEN MP3

Name	Last modified	Size
THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN TRỌN BỘ MP3 .ZIP		
12 Nhân Duyên - Tổ Sư Minh Đăng Quang.mp3	28-Sep-2024 10:29	24.4M
Giáo Lý DUYÊN KHỞI và 12 Nhân Duyên.mp3	28-Sep-2024 10:28	47.2M
Thập Nhị Nhân Duyên Vòng Luân Hồi Sanh Tử.mp3	28-Sep-2024 10:26	32.3M
Thập Nhị Nhân Duyên trong Phật Giáo.mp3		

Thapnhinhanduyen.blogspot.com

Batthanhdao.blogspot.com

Bat_Chanh_Dao.pdf PDF

Thap_Nhi_Nhan_Duyen.pdf PDF

Thập Nhị Nhân Duyên.pdf PDF

Tứ Diệu Đế.pdf PDF

tudieude-batchanhdao.pdf PDF

Bothiphap.blogspot.com

---

[1] Anguttāra-nikāya (Colombo) 1929, p. 49

Nguyện đem công đức này, trang nghiêm Phật Tịnh Độ, trên đền bốn ơn nặng, dưới cứu khổ ba đường,
nếu có người thấy nghe, đều phát lòng Bồ Đề, hết một báo thân này, sinh qua cõi Cực Lạc.

May the Merit and virtue,accrued from this work, adorn the Buddhas pureland,
Repay the four great kindnesses above, andrelieve the suffering of those on the three paths below,
may those who see or hear of these efforts generates Bodhi Mind, spend their lives devoted to the Buddha Dharma,
the Land of Ultimate Bliss.

Quang Duc Buddhist Welfare Association of Victoria
Tu Viện Quảng Đức | Quang Duc Monastery

Không có nhận xét nào:

Đăng nhận xét

Nếu bạn muốn để lại nhận xét, hãy nhấp vào nút dưới đây để đăng nhập bằng Google.

ĐĂNG NHẬP BẰNG GOOGLE

Trang chủ

Đăng ký: Bài đăng (Atom)

Chủ đề Cửa sổ hình ảnh. Hình ảnh chủ đề của mattjeacock. Được tạo bởi Blogger.